POLSKA FILOZOFIA RELIGIJNA

w wieku XIX

Druk „Drukarni Polskiej", Warszawa, Szpitalna 12.

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH

Ks. Dr. Franciszek Gabryl
Prof. Uniw. Jagiellońskiego

POLSKA FILOZOFIA RELIGIJNA

w wieku XIX

Tom II

WARSZAWA
Nakład Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich
1914

Za pozwoleniem Władzy duchownej.

ROZDZIAŁ IV.

Kierunek filozofii Schellinga.

1. Floryan Bochwic.

(1799—1856).

Floryan Bochwic, syn Romualda i Anieli z Borzobohatych, obywateli gubernii Mińskiej, ujrzał światło dzienne dnia 4 maja 1799 roku w miasteczku Mirze, powiatu nowogrodzkiego. Ojciec jego, protestant, był pełnomocnikiem i rządcą hrabstwa Mirskiego, należącego do książąt Radziwiłłów; za to matka Floryana była katoliczką gorliwą i wychowała swe dzieci po katolicku i w przywiązaniu do tej wiary. Nauki początkowe odebrał Floryan wraz z braćmi w konwikcie OO. Dominikanów w Nieświeżu, poczem udał się na studya uniwersyteckie do Kijowa, gdzie oddał się studyom praw, po których ukończeniu wnet zasłynął w Nowogródku, jako wymowny członek tamtejszej palestry. Widocznie jednak życie palestranckie nie bardzo mu przypadało do smaku, gdyż po zawarciu związku małżeńskiego z Pauliną Majewską, rodzoną siostrzenicą Adama Mickiewicza, zaczął gospodarzyć jako rolnik w folwarku Waszkowce, przyczem wolne chwile poświęcał rozmyślaniu i pracom literacko-filozoficznym. Pomimo złego zdrowia (cierpiał na kamienie pęcherza) Bochwic był bardzo towarzyskim, a chociaż rzadko dom swój opuszczał, natomiast chętnie u siebie

przyjmował ludzi odznaczających się kulturą wytworniejszą tak, że jego dom był prawdziwem ogniskiem umysłowem dla okolicy; dla ludu był Bochwic wielkim dobroczyńcą, i wcześnie też zaczął rozszerzać myśl o potrzebie usamowolnienia ludu. Trawiony dłuższy czas bolesną chorobą, zmarł dnia 9 sierpnia 1856 r. w Waszkowcach, a pochowany został na cmentarzu kościelnym w niedalekim Darewie, gdzie ma skromny pomnik z pięknym napisem: „Twój przykład niech nam wskazuje drogę prawdy" [1]).

Pisma Bochwica. Bochwic wydał pierwsze swe dziełko bezimiennie p. t. „Obraz myśli mojej na pamiątkę egzystencyi mojej żonie i dzieciom". Wilno, 1838. Druk S. Blumowicza str. 112. Kiedy ta książeczka doznała z jednej strony przyjęcia nader życzliwego, bo dość powiedzieć, że Trentowski nazwał jej autora polskim Talesem, z drugiej jednak spotkał się z krytyką ze strony Karola Libelta [2]), wówczas Bochwic wydał część drugą już pod swoim nazwiskiem p. t. „Obraz myśli mojej na pamiątkę żonie i dzieciom". Wydanie Adama Zawadzkiego. Wilno, 1839. 8-o str. 132. Poglądy Bochwica w obu częściach wypowiedziane, spotkały się z recenzyami dwóch autorów, jednego bezimiennego, a drugim był ks. Joachim Dębiński, pijar, który dość surowo wystąpił przeciw poglądom Bochwica [3]). To skłoniło Bochwica do wyłuszczenia dokładniejszego podstaw swej filozofii oraz do odpowiedzi na poczynione mu zarzuty. Uczynił to w trzeciej części swego „Obrazu myśli" p. t. „Obraz myśli mojej o celach istnienia człowieka". Wilno. Nakład i druk Teofila Glüksberga, 184[illegible] (str. 164). Drugie wydanie pierwszej części „Obrazu myśli" ale już znacznie rozszerzone i zawierające odpowiedź na rozmaite krytyki jego poglądów, ukazało się w roku 1842 p. t. „Zasady myśli i uczuć moich". Wilno, 1842, (str. X i 149). Oprócz tego wydał on jeszcze w 5 lat później niewielką książ[illegible]

---

[1]) Por. Wielka Encyklopedya powszechna ilustrowana, t. VII, (Warszawa 1892), str. 976—977.

[2]) W Tygodn. literackim A. Woykowskiego. Poznań, 1840, str. 263—26[illegible] 271—273, 279—280, 286—288 i 295—296.

[3]) W Wizerunkach i roztrząsaniach naukowych, t. XII (Wilno, 183[illegible] str. 157—173.

żeczkę p. t. „Pomysły o wychowaniu człowieka". Wilno, 1847 (str. 134); po jego śmierci nadto znaleziono jego rękopis, prawie gotowy do druku, zawierający rozprawę p. t. „Wiara zbawi społeczność"; rękopis ten dotąd nie ukazał się drukiem.

Poglądy filozoficzne Bochwica. Pogląd swój na cele i zadanie filozofii oraz na jej stosunek do wiary zaznaczył Bochwic niedwuznacznie w I części swego „Obrazu myśli", gdzie na str. 9, wręcz powiada: „Wiara nad wszelkie rozumowanie jest wyższa. Filozofia, na prawdach oparta, jest teologią wiary, a filozofia, zawierzająca pozorom zmysłów, odstępna od artykułów objawionej wiary, niszczy obyczaje, zachmurza losy ludzkości, i zanosi w dusze niepokój". Z powodu tych słów powinnibyśmy Bochwica umieścić w szeregu naszych filozofów religijnych, piszących w duchu tradycyonalistycznym; jak się jednak z rozbioru jego filozofii przekonamy, jest w niej dość punktów, żywo przypominających Schellinga a także Franciszka Baadera (1765—1841).

Powyższy sąd o wartości filozofii czysto rozumowej uzasadnił Bochwic o wiele obszerniej w III części swego „Obrazu myśli", gdzie podał krótki przegląd ważniejszych systemów filozoficznych, poczynając od indyjskich pieśni świętych Vedów, a kończąc na Heglu. Przegląd ten, w znacznej mierze oparty na pismach Schlegla i Cousin'a: „Cours de philosophie"— przekonał go, że w każdym prawie systemacie, obok prawdy, znajduje się mnóstwo urojeń, obwiniętych w świetne pozory, mnóstwo sprzeczności, wątpliwości, słowem: że myśl ludzka tysiączne wykazuje braki (str. 59). Wobec tego rezultatu uczuł on pewien stopień zniechęcenia się cierpkiego ku wszelkim ludzkim domysłom i badaniom, jako niedoprowadzającym rozumu i serca do zaspokojenia, jakiego człowiek tak bardzo z natury swej potrzebuje. „Przesycenie, pisze on, w czytaniu cudzych domysłów ubrało w czarne kolory całą naturę, kirem tajemnic okrytą, jaką napróżno ludzie odsłonić usiłują. Myślałem wówczas: nauka ludzka jest to wielkie nic; filozofia jest to szumne marzenie. I w takim stanie uczuć, doznając wewnętrznego oburzenia się i tęsknoty, zazdrościłem ludziom ślepej wiary, którzy nie znając całkiem nauk i filozofii, w pobożności, choćby fanatycznej, znajdują szczęście z zaspokojenia się w przeczuciu i potrzebie wiary" (str. 60). Pomimo tego

zniechęcenia i rozczarowania, Bochwic nie poddał się zwątpieniu, nie porzucił badań filozoficznych. Czuł on bowiem, że myśl jego nękała go bezustannie, stawiając rozmaite pytania i żądając ich rozwiązania. Pomyślał sobie tedy, że ten głos wewnętrzny, ten popęd do wiedzy musi pochodzić od Boga, jako sprawcy natury ludzkiej. Wobec tego filozofia nie jest czemś zbytecznem, ale owszem, czemś koniecznem dla natury ludzkiej, jest ona bowiem wypełnieniem woli Bożej, jest objawieniem objawienia się Bożego, to jest, że duch człowieka z własnościami rozumu, przeczucia i myśli, jest objawieniem Bożem, a filozofia jest objawieniem się ducha w słowach i wyobrażeniach ludzkich (str. 63) — a to właśnie jest stanowisko Schellinga z ostatniego okresu jego rozwoju filozoficznego [1]).

Aczkolwiek filozofia jest nieocenionym dorobkiem ludu, który przez nią przychodzi do wyobrażeń coraz jaśniejszych i do coraz rzeczywistszego poznania objawienia Bożego, to jednak ze względu na to, że objawienie się ducha zjednoczonego z ciałem nie może być odrazu doskonałe, przeto człowiek nie może przestawać na filozofii, czyli na ludzkiem objawieniu się ducha, ale jest obowiązany wczytywać się w samo objawienie Boskie, aby mógł otworzyć przed swoją myślą duszę swoją, i w niej własnym sądem wyczytywać przykazania Boskie, i naukę, prawdę, wolę Bożą. Aby więc dzieci jego nie musiały kiedyś tak, jak ich ojciec, przechodzić tych samych udręczeń ducha w poszukiwaniu prawdy, kreśli im dzieje swych myśli, ukazując, gdzie mają szukać prawdy.

Gdzież więc tej prawdy szukać mają? Doświadczenie nie może być źródłem prawdy, bo żyję krótko i na pewnem miejscu, niewiele więc doświadczyć mogę, bo doświadczenie odnosi się do cząstek istnienia, nie zaś do jego całości, do rzeczy ziemskich, a nie do niebieskich. „Moje ciało jest ciałem, ale moje Ja duch; ja się duchem widzę, a patrzę ciałem. Ja kiedy patrzę, wtenczas szukam tego, co już we mnie było, com

---

[1]) Por. Dr. Albert Stöckl: Geschichte der neueren Philosophie (Mainz, 1883), II t., str. 115 n. (Offenbarungs philosophie).

uż wiedział, czego miałem wid, ideę, z idei, z Boga, w któ-rym byłem; bom z niego" (Cz. III, str. 67).

Wszelako i sam rozum nie może być źródłem wyłącznem prawdy. „Rozum, nieuległy prawu i sumieniu, zostałby naj-straszniejszą plagą ludzkości, w podstępach i przewrotności nieznający granic, poświęcający wszystko dla egoizmu. Dzieje nas przekonywają, że ludzie z wielkimi nawet talentami, z rozległą myślą, zabłąkawszy się w manowce Sofistów, błą-dzili najszkaradniej, chociaż z najprzebieglejszym rozumem, zaprzeczając bytności Boga, nieśmiertelności duszy, a nawet wątpiąc o sobie, czy exystują, lub nie exystują. Czytając ich dzieła, trzeba się zadziwić nad ich rozumem i upadkiem ra-zem" (Cz. II, 86).

Skoro ani w doświadczeniu, ani w rozumie nie znajduje się prawda, to gdzie jej mamy szukać? Jakąż rolę mają do spełnienia rozum i doświadczenie w naszem poznawaniu? Do-świadczenie i rozum, odpowiada Bochwic, są tylko narzędziami do czerpania prawdy z potrójnego objawienia: z objawienia Bożego w naszej piersi, z objawienia w Biblii, i z objawienia Bożego w naukach ludzkich oraz w historyi. „W uroczystem usposobieniu umysłu i czystości serca niech słucha człowiek, jak go o woli Boskiej i Jego przykazaniach naucza w prze-czuciu i sumieniu wrodzonem, tudzież w naturalnym rozumie głos samego Boga Ojca; w Świętej Ewangelii Głos zesłanego Syna Bożego, w oświeceniu nauk i historyi dziejów ludzkich głos Ducha świętego" (Cz. II, 54) [1]).

Pierwsze źródło prawdy. „Najgłębszy filozof bez objawienia w duszy nie mógłby wyrobić w sobie pojęć tak odmiennych, jak np., że jest stwórca świata niewidomy i niedo-wykalny, że włada olbrzymiemi massami światów, że nie siłę materyalną, ale siłę myśli i cnoty ocenia" (Cz. I, 5). „Objawienie Boże w nas, czyli wiedza przeczuwana, jest nieomylną:

---

[1]) Posługujemy się streszczeniem filozofii Bochwica, jakie dał Trentowski w „Orędowniku naukowym" (Pismo poświęcone literaturze, historyi, krytyce i nowinom literackim. Wydawany przez A. Poplińskiego i J. Łukasiewicza). Rok 1842, str. 388 n.

wiedza pierwotna jest wlaną w przeczucie i rozum człowieka, wlaną przez ojcowską i najdobroczynniejszą opiekę Boga, aby lud w całej massie nie mógł uchybić celu, dla którego istnieje. Wiedza pierwotna człowieka musi być słabo przeczuwaną, bo zadaniem jego jest rozumem i doświadczeniem samemu ją rozwinąć; lecz wiedza ta, acz w najsłabszych zarysach od Boga pochodząca, jest jako Bóg prawdziwa; jest tak nieomylną, jak pochodzący od Boga instynkt u zwierząt, który dla zachowania exystencyi jest im nadany" (Cz. III, 110). „Przekonany jestem, że w duchu człowieka jest objawienie Boże, zgadzając się na wszelkie jego nazwiska, czy to zarodów wiadomości a priori, czy idei wrodzonych, czy też iskry Bóstwa. Temu tylko nie wierzę, żeby ta iskra Bóstwa, pod nazwiskiem Ducha świata, miała być udziałem całej natury, żeby początkowym zarysem była natchniona w materyą nieorganiczną, w bryłę skały, w roślinę kąkolu, w istotę tygrysa, a nakoniec wstąpiła w człowieka, w nim uznała siebie i zdziwiła się, iż bez wiedzy i myśli w przejściu tylu gatunków istot coraz udoskonalanych tyle dziwów dokazała. Ja, gospodarz z professyi, o tem ani myśleć mogę i trzymam z nauką wiary, iż Bóg stworzył człowieka z mułu ziemi, a natchnął w oblicze tchnieniem ducha swego. Stąd cała natura i ciało człowiecze są stworzone, duch zaś człowieczy nie jest stworzony, lecz pochodzący od Boga" (Cz. I, 31, 32). „W przybytku we wnętrznego objawienia w nas jest kapłanem i stróżem Bożym wrodzone sumienie" (Cz. I, 9).

Uwagi. Ten właśnie punkt nauki Bochwica, owo objawienie się Boga w duszy każdego człowieka, spotkał się, i to słusznie, z silnymi zarzutami tak ze strony wspomnianego już pijara, ks. Joachima Dębińskiego, jak i Józefa Chwaliboga [1]), który zarzuca sprzeczność temu poglądowi. Jeżeli bowiem duch ludzki jest tylko objawieniem Bożem, to musi być i coś względem czego to objawienie się stało; jeżeli zaś podmiotem w którym się objawienie Boże dokonało, ma, być dusza ludzka, to naprzód trzeba było udowodnić, że ta dusza

[1]) Por. „Pisma Józefa Chwaliboga" wydane przez Prospera Chwaliboga (Lwów, 1849), str. 439 n.

jest natury duchowej, że jest uzdolnioną do przyjmowania objawienia. Tymczasem podług Bochwica duch ludzki ma być tylko tchnieniem Bożem, ma być w dodatku czemś niestworzonem, co trąci panteizmem, którego jednak Bochwic się wypiera. Gorzej jeszcze, bo Bochwic oprócz ducha, przyjmuje w człowieku i duszę, a nadto duszę powszechną, wspólną człowiekowi z innymi tworami organicznymi. „Materya, pisze on, za wolą Boga w formę kulistą ziemi i planet ubrana, że zostaje w massie skupionej, nie rozpraszającej się w atomy, że zostaje w ruchu u każdego planety zawsze czynnym i porządnym — winną jest siłom niewidomie ją otaczającym,—atrakcyi, repulsyi, ciężkości, magnesu, elektryczności i innym. Siły takowe niewidome, mające nadane niezmienne prawa czyli instynkta od samego Stwórcy, są zjednoczone w jedną duszę mechaniczną... Wszystkie twory organiczne ożywia niewidoma dusza powszechna przyrodzenia, do materyi w istotach organicznych krążącej wiekuiście na ziemi przykuta... Jest w niej życie powszechne roślinne i zwierzęce, oraz władza wzniecić uczucie fizyczne ziemskie, lecz nie ma wiedzy i myśli" (Cz. I, str. 49) W ten sposób okazuje się, że Bochwic z jednej strony przyswoił sobie, jak mu to wyrzuca Trentowski, myśli Jakobiego o bezpośredniem uczuciu i wiedzy o Bogu, z drugiej, w nauce o duszy ludzkiej, poszedł za Balzerem, teologiem wrocławskim, i za Güntherem z Wiednia, znanymi z dziejów filozofii trychotomistami. Wprawdzie i u niektórych Ojców Kościoła napotkać można wyrażenia, jakoby idea Boga była nam daną od zarania naszego życia; wszelako przyjrzawszy się lepiej tym wyrażeniom, okaże się, iż rozumieli oni przez nie tylko wielką łatwość, uzdolnienie umysłu ludzkiego, który wsparty na prawie przyczynowości może z rzeczy stworzonych wznieść się ku pierwszej Przyczynie, czyli wykazać sobie rozumowo konieczną bytność Boga. W tem też znaczeniu powiada Tertulian, że „anima humana est naturaliter christiana". Obcą im jednak była nauka, jakoby człowiek naprawdę posiadał ideę wrodzoną Boga, lub jakoby Bóg każdej duszy z osobna miał się objawiać, bo w tym razie ateizm byłby wogóle niemożliwy, i wszyscy ludzie mieliby jednakowe pojęcie o Bogu, czemu znów przeczą fakta. Wreszcie w nauce Bochwica o owem tchnieniu Bożem, które się uświadamia w człowieku

mamy i myśli Schellinga, zaczerpnięte z jego: „Philosophie der Offenbarung".

Drugie źródło prawdy. „Filozofia jest nieocenionym zarobkiem ludu, który przez nią przychodzi do coraz jaśniejszych wyobrażeń i do coraz rzeczywistszego objawienia Bożego... Reflexya, to narzędzie filozofii, ostrzegła też filozofię, że natchnienie pierwotne objawiało w religii prawdę, iż duch człowieka jest obrazem Boga. Filozofia nie chciała temu wierzyć. Lecz dziś filozofia reflexyą, analyzą i obserwacyą przekonana, uznała natchnienie za rzeczywiste zjawisko w duszy, uznała, że natchnienie zwykle objawia prawdę. Dziś więc filozofia wierzy, co natchnienie w religii ogłasza" (III, 88). Okazuje się z tych słów, że Bochwic opierał się nietylko na Schellingu, Jakobim, ale i na tradycyonalizmie francuskim.

Trzecie źródło prawdy. „Ktoby wątpił, że nauki, umiejętności i historya są źródłami bardzo ważnemi ludzkiego poznania? Ale w nich zarówno prawda, jak i fałsz do nas się uśmiechają. Potrzeba zatem mieć niezawodny kryteryon prawdy, aby się nie mylić. Prawdomierzem takim jest zgodność rzeczy opowiadanej z objawieniem Bożem w nas, z sądem i przekonaniem wszystkich ludzi zacnych oraz z biblią... Każdy człowiek bez wyjątku czuje w sobie objawienie Boże, które do jego myśli i uczucia przemawia w najdrobniejszem nawet uznaniu. Chociaż zmysły uwodzą i złudzają, potąd jednakże nie uczuje człowiek wewnątrz uspokojenia, aż wyobrażenia rzeczy pod sąd wziętej w rozmaitych postaciach czynione natrafią na zastosowanie odpowiadające zgodnością ze wzorem, czyli z prawdą w duchu objawioną" (Cz. I, 27). „Że jest prawda i fałsz, że jest piękność i potwór, nikt już teraz o tem nie wątpi. Lecz gdzie szukać prawdy i jak się o niej przeświadczyć? Czem jest piękność? Człowiek o to ciągle się pyta i bada. Albowiem Bóg objawił mu tylko w idei, że jest, a gdzie jest zlecił mu przez własne doświadczenie i pracę wynajdywać, dając znak niebieski prawdzie w zgodności wrodzonej idei z wyobrażeniami z wrażeń zmysłowych pochodzącemi, oraz w większości zdań prawych ludzi rzecz pod sąd wziętą gruntownie znających" (Cz. II, 6). „Zarozumiałość ludzka i ułuda zmysłowa wydały potwory odstępne od objawienia Bożego, sektarstwa, ateuszów, a przedtem bałwochwalstwa

i mytologię. Lecz te rozproszyły się i znikły przed prawdą wiekuistą, która jest jedna i taż sama, zasilana myślą i wiarą proroków, a nauką Chrystusa nabyła już światłości, przed którą ciemność pierzchać musi" (Cz. I, 5). „Filozofia może być prawdziwą i fałszywą. Fałszywą jest, gdy się nie zgadza z objawieniem Bożem, od początku świata w rozumie i sercu człowieka będącem, a w pierwotnych natchnionych wyrazach mowy ludzkiej na zewnątrz wyjawionem. Prawdziwą zaś jest, gdy przeszedłszy wszystkie koleje badań, rozumowań i doświadczeń, prawdą udowodnioną jednoczy się z pierwotnem natchnieniem. Wiedza pierwotna i natchnienie jest miarą do uznania prawdy" (Cz. III, str. 79). „Społeczność musiała koniecznie przebyć systemata Sensualizmu, Materyalizmu, Mistycyzmu i Skeptycyzmu, które były potrzebnymi materyałami dla Eklektycyzmu, jaki system, dzięki Opatrzności, przypadł na naszą epokę. Jest on najoświeceńszym i najprawdziwszym, tem samem najwięcej musiał się zjednoczyć z religią objawioną" (Cz. III, 122). Znów Bochwic aż nadto wyraźnie zaznaczył swe stanowisko tradycyonalistyczne, kiedy jedynym sprawdzianem wszelkiej prawdy czyni objawienie Boże i zgodę powszechną rodzaju ludzkiego. Jest to stanowisko Lammenais'a. Niedwuznacznie również zaznaczył on, że jest eklektykiem, skoro eklektyzm filozoficzny poczytuje aż za szczęśliwe zrządzenie Opatrzności.

Nauka o Bogu. „Duch człowieka, uczy Bochwic, duch ten w myśli, rozumie i woli, jest obrazem przymiotów Boga stwórcy, bo te boskie przymioty postrzegamy w dziełach stworzenia. Nawzajem więc z ducha człowieczego, z tego obrazu Boga, możemy przez analogią czynić wyobrażenie o samym Bogu. I tak odłączywszy ducha naszego od ciała, od widomej postaci i rysów twarzy, pozostanie w nim myśl, rozum, wiadomość zebrana z pamięci, kombinacyi i imaginacyi, oraz pozostanie idea porządku, miłości, sprawiedliwości i idea piękności. Ta więc idea piękności, jak może być zaspokojoną, gdy nie będzie widomej postaci i rysów twarzy? Odpowiadam na to, że idea ta piękności zaspokojoną będzie pięknością samej idei, będzie obrazem, oczyszczonym z materyi go oszpecającej, będzie pięknością, jaką na tym świecie ideałem nazywamy... Lecz jakkolwiek jasnym i pięknym być może obraz

ducha sprawiedliwego człowieka, jednakże dalekim on jeszcze będzie od świetności i doskonałości istoty samego Boga, który jaśnieje powszechną, twórczą mądrością i wiedzą, który jaśnieje wszechmocą powszechnego stworzenia, który jest źródłem wszystkich idei jaśniejących pięknością sprawiedliwości, miłości, porządku i idei samej piękności, który jaśnieje szczęściem, będącem źródłem szczęścia powszechnego" (Cz. III. 129—131). Bochwicowi zależało bardzo na tem, aby obecności Boga w przyrodzie nie pojmowano na sposób panteistyczny, i dlatego kładzie wielki nacisk na to, że stworzenia nie są zjawiskiem Boga, jak mniemali Stoicy, Spinoza i panteiści niemieccy, oraz że w stworzeniach jest tylko wyrażona myśl Boża, a nie sam Bóg.

Uwaga. Trentowski [1]) zarzuca Bochwicowi z powodu jego wywodów o Bogu, iż jest Kantystą. Zaczem z przymiotów ducha naszego, pisze on, wnosić nam trzeba o przymiotach Boga! Że zaś, jak wiadomo, istoty ducha naszego nie znamy, więc nie znamy także istoty Boga! Podług Bochwica nie znamy tedy istoty Boga, istoty ducha i istoty rzeczy; nie znamy przeto istoty wolności, nieśmiertelności i boskości wszelkiej. Cóż więc znamy? Też same wypadki podał niegdyś Kant światu. Boga, wolność i nieśmiertelność robi Kant, jako duch więcej spekulacyjny, postulatem praktycznego rozumu; Bochwic zaś odsyła nas pod tym względem do Biblii po naukę". Musimy tu wziąć Bochwica w obronę przed niesłusznym atakiem Trentowskiego. Różnica między Kantem a Bochwicem jest w oczy bijącą. Dla Kanta jest Bóg, dusza, jej nieśmiertelność, wolność i t. d. tylko postulatem praktycznego rozumu, bo rozum czysty, spekulatywny, ma podług niego nic być rzekomo w możności wykazania ich bytności, ich rzeczywistości. Tymczasem Bochwic przyjmuje Boga osobowego, a tylko rozważa, jakim sposobem człowiek może utworzyć sobie pojęcie o Jego naturze i jako taką drogę wskazuje analogię z cechami ducha ludzkiego. Mógł zaś św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu i wielu innych myślicieli posługiwać się tą drogą i nie byli mimo to Kantystami, to nie widać

[1]) Por. „Orędownik naukowy" j. w. str. 396.

racyi, dlaczegoby Bochwic z tegoż powodu miał być Kantystą. Ten sposób tworzenia sobie idei Boga, jest, jak sam Trentowski przyznaje, owa via eminentiae, nietylko przez Wolfa i metafizyków z jego szkoły używana, ale będąca w powszechnem użyciu w teologii katolickiej.

Natomiast zawiele przyznaje Libelt [1]) Bochwicowi, pisząc: „Bochwic, jak Anzelm, biskup kanterburyjski, chce zatem najprzód ugruntowania w wierze, a potem rozumowania, któreby od wiary nie odchodziło. Stanowisko Bochwica w filozofii polskiej jest zatem niemal to samo, jakie było Anzelma z Kanterbury w średnich wiekach; jest pierwszem ruszaniem się myśli w powiciu wiary objawionej; jest przejrzeniem z progów świątyni, ku nabożeństwu ludu wystawionej, na świat pojawów i ludzkości, będący świątynią Boga, którą duchem swoim napełnia, a kapłaństwo zlewa na ludzkość, aby go wielbiła poznawaniem rozumu". Różnica bowiem i tutaj zanadto wielka, aby można było stawiać Bochwica obok św. Anzelma. Św. Anzelm oparł się odrazu nie na mętnem jakiemś objawieniu Boga w duchu ludzkim, ale na objawieniu, które głosi Kościół katolicki. Anzelm, w poczuciu swej siły intellektualnej, kierowanej światłem wiary objawionej, chciał nietyle zgłębić rozumowo naukę objawioną, jak sądzą o nim protestanccy historycy filozofii, ile raczej pogłębić ją przez usystemizowanie i wyłuszczenie treści prawd objawionych, słowem: przemienić ją we wiedzę teologiczną, wskutek czego słusznie uchodzi za ojca teologii scholastycznej. To też jego wywody są obmyślane wszechstronnie i są budową jednolitą, gdy tymczasem poglądy Bochwica są raczej aforyzmami, aniżeli dobrze obmyślaną całością, i w dodatku nie są wolne od rozmaitych błędów. Bochwic, jak rozbitek morski, po wielu błąkaniach się myślą w systemach rozmaitych filozofów ujrzał nakoniec we wierze przystań bezpieczną przed bezużyteczną tułaczką myślną, i nie czując się na siłach, aby stawić czoło burzom i własnym szlakiem puścić się na pełne morze dociekań filozoficznych, woli krążyć w blizkości bezpiecznego portu wiary,

---

[1]) Karol Libelt: „Filozofia i krytyka". Tom I. „Samowiedztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. (Poznań, 1874), str. 149.

i innym radzi postąpić w podobny sposób. Nie chcemy zgoła umniejszać jego zasług, ale też i przeceniać ich nie można. Zrobił on dobrze, iż nie mogąc uporać się z błędami różnych systemów filozoficznych, skierował wzrok swój w stronę wiary; ale znów nie można mu poczytywać za zasługę, że tę wiarę w wielu punktach przeinaczał i wypaczał. Niesposób np. przyjąć takiej jego nauki: „Wstąpiło w istotę ducha człowieczego objawienie Boże, o jego obowiązkach moralnych, obok wolności postępować wedle nich lub przeciwnie. Ślepy i niewolniczy instynkt nie krępuje go. Lecz Bóg dobroczynny iskrę prawdy i wiadomości zaszczepioną w duchu, przyćmił zwierzęcem i organicznem dążeniem w ten sposób, żeby człowiek nie mógł odrazu spostrzedz jej światła, żeby musiał szukać, nieraz błądzić i zbaczać, nim naostatek sam zostanie wynalazcą swego zbawienia i szczęścia. Ta bowiem zasługa przed sobą samym, jest warunkiem doskonałości szczęścia przyszłego" (Cz. I, 25).

Twierdzi tedy Bochwic, że w duchu ludzkim już od zarania jego jest objawienie prawd wiekuistych, prawd do zbawienia wiodących, i to objawienie wraz z życiem wlane, ale przyćmione przez naturę zwierzęcą człowieka. I dlatego właśnie, że to światło, ten głos objawienia jest przyćmiony, przyszedł Chrystus Pan na świat, aby ów głos w duszy człowieka odczytał i odświeżył, a lud do prawdziwej wiary powołał. Stosownie do tego powiada Bochwic: „Patryarchowie ludu i Zbawiciel położyli za kamień węgielny wiarę, od początków świata przez Boga człowiekowi objawioną" (Cz. I, str. 35), a na str. 31: „odkupił z grzechu pierworodnego z natury zwierzęcej, objawiając człowiekowi moralne obowiązki". Dowiadujemy się tedy z tych ustępów trzech prawd nowych: 1-o że Chrystus Pan po to przyszedł na świat, aby objawienie, dane każdemu człowiekowi w chwili jego narodzin, odświeżyć, uczynić jaśniejszem i zamienić je w wiarę społeczeństwa ludzkiego; 2-o że Bóg rozmyślnie przyćmił zapomocą zwierzęcego i organicznego dążenia w człowieku iskrę prawdy, zaszczepioną w duchu ludzkim; 3-o że istotę grzechu pierworodnego stanowi właśnie natura zwierzęca w człowieku. Nie będziemy się rozwodzić nad tem, że wszystkie te twierdzenia są z gruntu fałszywe. Kto dowodzi, że całe dzieło zbawienia ludzkiego po-

lega jedynie na przypomnieniu rodzajowi ludzkiemu prawd moralnych, nieświadomym sposobem przez Boga objawionych w zaraniu życia każdego osobnika ludzkiego, ten pokazuje, że nie wie, ani co jest objawienie Boże, ani tem mniej, po co Chrystus Pan przyszedł na świat. A już nietylko teologia katolicka, ale i filozofia musi odeprzeć przypuszczenie Bochwica, jakoby Bóg dlatego miał dać człowiekowi naturę zwierzęcą z jej dążeniami cielesnemi, żeby człowiek poprzez manowce błędów stał się wynalazcą swego zbawienia i szczęścia. Bóg, któryby rozmyślnie potrafił czynić źle i złych używać środków, aby osiągnąć cel dobry, nie byłby Bogiem najświętszym, tylko parodyą Bóstwa. Co się wreszcie tyczy grzechu pierworodnego, byłby pierwszy lepszy katechizm lub dzieje walk św. Augustyna z Pelagianami pouczyły Bochwica, na czem ten grzech polega. Rozum przyrodzony, bez objawienia Bożego, nicby nie wiedział o istnieniu grzechu pierworodnego. Albo tedy Bochwic wogóle tej sprawy nie powinien był tykać, albo też przedstawić ją zgodnie z nauką św. Pawła Apostoła.

Nauka o świecie. „Główne ogniwa w stworzeniu takie są widoczniejsze: materya ziemna jest ogniwem między nicością a siłą ruchu mechanicznego; zwierzę jest ogniwem między ruchem mechanicznym powszechnym, a siłą powszechną instynktową czyli duszą świata; człowiek zaś jest ogniwem między światem stworzonym i siłami poruszającemi go, oraz ożywiającemi, a światem duchownym czyli kreacyjnym i organizującym mocą idei wrodzonych, mocą objawienia bożego w sobie, rządzonym od Boga samego stwórcy" (Cz. I, 53). „Na rozkazanie Boga, siły mu uległe uformowały atomy, a z tych materyę martwą, bezwładną i do wiecznego spoczynku dążącą, będącą obrazem i istotą śmierci. Następnie ruch wirowy atomy spoił w sfery błąkających się komet. Z tych wyrobiły się planety, do których ziemia należy. Na niej za wolą Bożą są potworzone z materyi machinki organiczne myślą postępną w doskonalszych coraz gatunkach. Siła powszechna mechaniczna otrzymała prawo instynktowe. W istocie, kończącej ogniwo świata stworzonego, w człowieku, *o duszę powszechną* odbił się w odblasku obraz Boży i zaszczepił w niej pierwiastki boskie życia indywidualnego, wolność ducha, władze nad wolą i myślą oraz przeczucia niebieskie czyli idee,

które nie są rozkazem Bożym, jak instynkt zwierzęcy, ale głosem ojcowskim, głosem rady i przestrogi, tudzież natchnął sumieniem, aby mu je zawsze przypominało" (Cz. I, 71—73). „Koła wieczności toczą się, opierając jednym biegunem o świat stworzony, drugim o świat duchowy pod opieką Boga, który swą świętą wolą błogosławi im i objawieniem ducha ubóstwia" (Cz. I, 79). „Bóg włada materyą martwą przez wywieranie na nią siły powszechnego mechanicznego ruchu, włada istotami organicznemi, materyalnemi przez wywieranie siły powszechnej instynktowej; włada myślą ludzi przez wpływ idei wrodzonych czyli objawienia (I, 77). „Światy i rzeczy przyrodzone nie są zjawiskami wszędzie i zawsze istniejącej natury Bóstwa, ale dziełami myśli Bożej, która jest zawsze i wszędzie. Całe stworzenie objawia myśl Bożą: duch tylko człowieka niestworzony, ale z objawienia Bożego pochodzący. Duch ludzki jest ogniwem stworzenia ze stwórcą, jest cieniem obrazu Boga. On objawia naturę, t. j. przymioty Boga. *Objawienie Boże a duch człowieczy jedno znaczy*" (Cz. I, 4, 5, 6). Myśl Boga jest twórczą i prawodawczą, myśl człowieka wynalazkową i naśladowczą. Duch jest jeden we trzech postaciach: życia, kreacyi i organizacyi. *Duch jest indywidualnym, nieśmiertelnym pierwiastkiem Bóstwa*" (Cz. I, 4, 77, 54). „Stwarza Bóg, służy Bogu duch, stworzeniem jest natura. Między Twórcą a stworzeniem pośredniczy duch (!!). Ale nim duch usposobi się do tak wielkiego celu, musi przebyć życie doczesne, aby w związku z ciałem i całą naturą doświadczył ich wpływu i doznał losu zmiennej istoty; musi sam w sobie uprawiać rolę; musi sam siebie ze złej woli oczyścić, samodzielnie w szkole tego świata doświadczać, rozwijać się doskonalić i w kreacyi własnych sił próbować, bo ta dobrowolność i samodzielność jest warunkiem i stopniem usposobienia się odpowiadającego wielkości i świętości powołania" (Cz. III, 132). „W całej naturze panuje dualizm, który w istocie człowieka, w treści wszechprzyrodzenia zebrany, siłą ducha w niego natchnionego, myślą i rozumem odgadniony, pojęty, zrozumiany w celach i oceniony, nabywa jedności przez panowanie ducha nad ciałem, a nakoniec po zupełnem oczyszczeniu i udoskonaleniu się ducha, przychodzi do najrzeczywistszej jedności,

która jest w królestwie niebieskiem w Bogu samym" (Cz. III, str. 128).

Nauka o człowieku. „Człowiek ciałem jest bryłą materyi; życiem organiczem jest rośliną; ruchem samowolnym i czuciem cielesnem jest zwierzęciem; a myślą, rozumem i sumieniem jest duchem. On jedynie cały świecik pełny, z połączenia w sobie dwu natur: materyalnej i duchowej, jest istotą moralną" (Cz. III, 1). „Ciało moje jest to ja empiryczne; duch mój jest to ja transcendentalne. W rzeczy samej, skoro tylko myśl naszą zwrócimy do poznania siebie samego, natychmiast postrzegamy to rozdwojenie się bytu człowieka. Jest to pierwszem stanowiskiem do zapatrywania się w cuda duchowych jego przymiotów. Ja empiryczne pod względem materyalnym codzień jest inne; a ja transcendentalne w ideach pierwotnych i prawdach rozumu jest tożsame i jednostajne, lecz w tychże ideach coraz więcej rozwinięte, coraz jaśniejsze, duch bowiem nie ulega metamorfozie. Jaźń transcendentalna jest duchem od Boga pochodzącym, jaźń empiryczna jest materyą uorganizowaną" (Cz. III, 83, 84, 85). „Człowiek tylko ma w sobie z natchnienia Bożego ducha z pierwiastkami siły kreacyjnej, czyli myśli i siły organicznej, wykonawczej. Te Boskie w nim pierwiastki stanowią istotę indywidualną i nieśmiertelną, której powołaniem kreacya i organizacya wedle idei objawionych. Siła bowiem kreacyjno-organiczna jest panującą nad siłami ziemskiemi ruchu i instynktu, które po śmierci ciała człowieczego powracają do mass sił ogólnych, wiecznie na ziemi istniejących, lecz wiecznie siłe organizacyi i kreacyi uległych" (Cz. I, 53). „Na istocie człowieka skończyło się ogniwo świata stworzonego i nadawanej kreacyi, a poczęło się ogniwo świata duchowego, począł się byt nieśmiertelny, doskonalenie się duchowo-indywidualne coraz bardziej postępne, aż dojdzie do wydawania z siebie kreacyi pod opieką i wolą Bożą" (Cz. I, 73). „Póki duch zostaje w połączeniu z ciałem, doznaje człowiek podwójnego do siebie wołania: jedno indywidualne w przeczuciu ducha, ukazujące widoki niebieskie, czci Boga i jego sprawiedliwości w przyszłem życiu nieśmiertelnem; drugie powszechne, ludziom i zwierzętom spólne, ukazujące widoki ziemskie doczesnego sobie do-

godzenia bez względu na sprawiedliwość i moralność. Jest to więc droga roztajna do zasługi lub przestępstwa. Jest to pole doświadczeń, cierpień, zwycięstw nad sobą samym, lub upadku, szkoła życia. Jest to Bóg światłości i ciemności Zoroastra, anioł stróż i szatan zwodniczy wyznawców Chrześcijaństwa" (Cz. II, 55).

Pełne polotu i potęgi słowa są te ustępy, w których Bochwic wykazuje nieśmiertelność dusz ludzkich. Słowa płyną tutaj jak potok lawy z ducha jego, płomienną wiarą w życie zagrobowe ogrzanego. „Z czystą wiarą, wspólną każdemu prostaczkowi, na grobie bliźniego, patrząc na jego zwłoki śmiertelne, sądzę, że ziemia powraca do ziemi, a duch wznosi się w świat duchowny. Ze skruchą i wzniesieniem myśli, na grobach zwyczajną, mówię pacierze i wzdycham do Boga za duszę nieboszczyka. Sąd też rozumu zupełnie zostaje zaspokojony w tej wierze. Przekonywam się, iż materya ziemna po śmierci i za życia człowieka ulega zawsze tymże prawom chemicznym, ciągle na nią działającym. Człowiek kilkadziesiątletni nie rzuca może ani jednej uncyi tej samej materyi w swoim trupie, jaką wyniósł z łona matki przy urodzeniu. Materya martwa, codziennie w pokarmach przyjmowana, zmienia dawniejszą, na chwilę do procesu organicznego przywołaną... Materya przez ruch powszechny, codziennie na świeżą w organizmie człowieka się zmienia, a pierwiastek życia trwa ten sam ciągle; owszem przez ruch myśli rozwija z siebie siłę i potęgę życia duchownego, nie zatraca się w nim myśl, pamięć, sumienie i uczucie moralne. Gdyby z materyi pochodziły, wedle zmiany pokarmów, codziennie byłyby inne i różnorodne, przerwałby się związek myśli i pamięci; starzec niemający w sobie ani śladu materyi, w jego organizm za młodych lat wchodzącej, ani o jednej chwili swojej młodości pamiętaćby nie mógł... Kropla wody nie wzniesie wałów oceanu, jedną kroplą nie przepełni się morze i nie zatopi krajów; ziarnem piasku nie przeciąży się ziemi i nie zachwieje się ona na swej osi: a losy ludu częstokroć od jednostki zależą. Drakon, Minos, Solon, Likurg albo Sezostrys, Konfucyusz i Machomet, każdy z nich poosobno, jako jednostka, prawodawstwem nadanem wpłynął na losy milionów ludu i na wieki lat; a niejeden z nich, lubo ciałem rozproszony i znikły, du-

chem jednak na ziemi niegdyś świecącym, dotąd jest znany, i jeszcze nakazuje uszanowanie i wpływ wywiera. Mojżesz w dziesięcioro Bożem przykazaniu, a Chrystus Zbawiciel w Boskiej Ewangelii, póki świat istnieć będzie, aż do końca jego, na wszystkie pokolenia chrześcijańskie dobrodziejstwa niebieskiego światła rozleją".

Wszelako dusze, opuściwszy ciała, nie odrazu przechodzą, zdaniem Bochwica, w stan wieczności niezmiennej, ale przebywają w jakiejś krainie pośredniej, gdzie jeszcze więcej mogą się doskonalić, jak na ziemi. „Duchy nieboszczyków muszą przebywać świat pośredni, nim staną się godnemi widzieć Boga, wznieść się do przybytku Bożego i zostać ogniwem, pośredniczącem między Stwórcą a ciągłą kreacyą z własnodzielną myślą i czynnością" (Cz. I, 102). Wszędzie zresztą w przyrodzie istnieje postęp, a jeżeli postęp w rzeczach materyalnych jest możliwy, to tem więcej przyjmować go należy w świecie duchowym. „Człowiek wychodzący z ciemnego mieszkania, nie może spojrzeć nagle na światło słoneczne, razi ono jego oczy; człowiek ciemny nie pojmie prawdy nagle mu objawionej; prostak nie uwierzy nigdy, że ziemia obraca się około słońca; trzeba na to rozwinięcia stopniowego jego umysłowej wiadomości. Wyobrażam, że po śmierci ciała, duch nie zostanie natychmiast doskonałym, chociaż straci ziemną powłokę, że będzie na tem samem stanowisku pojęć i ukształcenia uczuć moralnych, na jakiem zostawał w życiu ziemnem, mając tylko otwarte pole do następnego kolejnego udoskonalenia się. Dziecię i człowiek z tępymi organami władz umysłowych, mający za życia nierozwinięte ideje, będą jeszcze w świecie pośrednim przechodzić przez te same wyobrażenia i podobne doświadczenia, przez jakie człowiek umysłowy i dojrzały w życiu ziemnem już przechodził... Gdy takim wyobrażam sobie świat pośredni ku przyszłemu udoskonaleniu duchów, wyobrażam czyli powtarzam myśl od wieków krążącą. Zawsze mówiono od początku świata aż dotychczas o polach Elizejskich, o czyścu, o piekle, o świecie pośrednim; jest więc to myśl z idei wrodzonej, dążąca do rozwinięcia się istotnego i w prawdziwem świetle" (Tamże).

Bezwątpienia, myśl, że istnieje jakiś świat pośredni, jakiś stan przejściowy między niezmienną wiecznością a zmienną

teraźniejszością nie jest u Bochwica oryginalną, ale oryginalne jest tej myśli przedstawienie u niego. Czy bowiem weźmiemy na uwagę podania ludów pogańskich o polach elizejskich, czy naukę chrześcijańską o zapłacie pozagrobowej, nie da się z niemi pogodzić Bochwicowa idea ustawicznego, bezkresowego doskonalenia się duchów w krainie pozaświatowej. Wszak tylko czyściec jest krainą przejściową, gdzie dusze oczyszczają się z mniejszych plam grzechowych, podczas gdy w piekle niemasz miejsca dla moralnego udoskonalania się dusz. Bochwic atoli każe się doskonalić nietylko duszom sprawiedliwych, ale i potępieńców. „Nie wątpię zatem, pisze on, że z wyroków sprawiedliwości Bożej każdy odniesie karę. Ale gdy wieczność obejmuje miliony milionów wieków, i te miliony milionów zawsze są względem wieczności doczesnością, uczyniłem więc wniosek, iż po skończeniu się tego świata, gdy cele teraźniejszej exystencyi zostaną już dokonane, a ku nowym celom nowe przetworzenie sprawi rewolucyą ziemi i świata, wówczas może potępieńcy, cierpieniami skruszeni, powołani zostaną do zjednania zasług na drodze nowych doświadczeń" [1]). Również i ta myśl nie jest nowa, bo od dni Orygenesa nieraz ją powtarzano. Przypomnieć nie zaszkodzi, że tę hypotezę potępił V sobór powszechny, gdyż zostaje ona w sprzeczności z dogmatem wieczności kar, wyrażonym przez Chrystusa Pana w słowach: „A robak ich nie umiera i ogień ich nie gaśnie".

Część II-a Obrazu myśli jest o wiele słabsza pod względem wartości filozoficznej od części I-ej. Zawiera ona 6 rozdziałów, luźnie obok siebie zestawionych, moralizujących, bez żadnego polotu napisanych. Mówi tedy Bochwic o tem, że człowiek do pracy stworzony, o szanowaniu cudzej własności, że czynności człowieka są skalą, służącą do oceny jego godności, o szanowaniu ustaw rządowych kraju, o niebezpieczeństwie wyobraźni, zaciekającej się w mistycyzm, a wreszcie w rozdziale VI jest mowa o kreacyi związków społecznych czyli o budowie świata moralnego ze wzorów i materyałów,

---

[1]) Bochwic: „Obraz myśli mojej o celach istnienia człowieka" (Wilno, 1841), str. 137.

od samego Boga ludowi danych. Jednak i tu nie brak zdrowych ziarn prawdy.

Na zakończenie pozwolimy sobie przytoczyć sądy o Bochwicu dwóch antagonistów: Trentowskiego i ks. arcyb. Hołowińskiego.

Trentowski pisze: „Duch Bochwica jest błogi i godzien serdecznej miłości. Jego bogobojność jest dla każdego prawdziwem zbudowaniem. Przecież wdał się zanadto w rzeczy religijne, i to jest powodem, iż z niego nie jest ani filozof, ani teolog doskonały. Więcej on jest oświeconym chrześcijaninem, niż filozofem, który pragnie wyrzec nie to lub owo wielkie przekonanie, ale przekonanie całego człowieczeństwa, bez względu na religijne wyznania. Rozprawki Bochwica w drugiej części umieszczone, ...są wytwornie napisane. Znał autor Polaków i wiedząc, czego nam braknie, trafnie wybrał swój przedmiot. Słowem, pisma jego są przecudnym filozofii polskiej początkiem, dają czytelnikowi jeszcze niewprawnemu nie zawiele mądrości, *aby ochwatu nie dostał,* ale też i nie zamało. Prawdziwie sama miara... Za czasów Zygmuntowskich i później, porównywano znakomitych Polaków z wielkimi mężami historycznymi... Komuż więc Bochwic podobny i jak go nazwać?.. I nie jestże nasz zacny, bogobojny i godny kochania, zdobywający serce każdego czytelnika, ziemianin i filozof Bochwic, *pierwszy filozof krajowy*, polskim Talesem? Tales wielbił bogów swoich, Bochwic wielbi swego Boga: Tales był filozofem natury, Bochwic ma także wiele do czynienia z naturą, bierze z niej ciągle porównania i przykłady. Obadwa są równie filozofami zdrowego, powszechnego rozumu" [1]).

„Dlaczego, pyta się ks. Hołowiński, p. Bochwic, zamierzając pisać w duchu wiary, nie poznał dogmatów przynajmniej katechizmowych? Czyż podobna brać się do godzenia tego, czego się nie zna? Wprawdzie można świeckiej osobie darować pomyłkę w jakich subtelnościach teologicznych, ale jak uniewinnić katolika, kiedy ośmiela się Pismo św. naciągać i tłumaczyć wedle swoich widoków? Nie pierwszy p. Bochwic powziął myśl tak zwanego godzenia Filozofii z Religią, bo

[1]) Por. „Orędownik naukowy". Poznań (1842), str. 405.

ledwie nie wszyscy pisarze filozoficzni do teraz zdają się dążyć. To pogodzenie można zawrzeć w krótkich słowach: oto trzeba każdą rzecz rozbierać właściwem jej narzędziem, to jest rzeczy rozumowe rozumem, rzeczy przechodzące pojęcie — Objawieniem. Dlaczegóż p. Bochwic nie zbadał tego wszystkiego, co przed nim w tym względzie było dokonane? Przyznaję, że w p. Bochwicu widzę myśl zdolną do rozważań głębokich, ale myśl, pozbawiona wszelkich zasobów, może doprowadzić tylko do zarozumiałości, do błędów, i do odkrycia tego, co już było pierwej daleko lepiej wyrażone, bo jak można uczynić postęp, jeżeli ktoś nie wie, co dotyczas było zrobione?" [1]). Kiedy jednak Jarosz Bejła, autor „Mieszanin obyczajowych" wyśmiał i wykpił niemiłosiernie „Obraz myśli" w utworze „Wieczór literacki", stanął Hołowiński powtórnie, tym razem z Michałem Grabowskim, po stronie skrzywdzonego Bochwica, i chociaż wytknął i tym razem błędy jego tak teologiczne, jak filozoficzne, przecież podniósł i zasługi, i dobre strony tego dzieła. W gruncie bowiem rzeczy Bochwicowi zależało bardzo na tem, aby filozofia i religia nie znajdowały się na stopie wojennej. „Próżne są okrzyki, pisze on, (Cz. I, 119), iż filozofia i wiara nigdy z sobą zgodzić się nie potrafią — owszem, dążą one ku jednemu celowi: czcić prawdę, która jest jedną; kierunki więc ku niej muszą koniecznie coraz z sobą się zbliżać, a nakoniec być jedne i też same". Tą właśnie chęcią pogodzenia wiary z filozofią powodowany, splatał on dogmaty katolickie z poglądami Lemmenais'a, Schellinga, Cousina i innych, na czem jednak najgorzej wyszły same strony godzone. Lecz chęć powyższa w każdym razie godna jest wielkiej pochwały.

---

[1]) Por. „Tygodnik Petersburski". 1842, str. 43 n. W „Bibliot. Warsz." 1841, t. II, str. 192—194 recenzent podpisany literami T. Z. gani książkę Bochwica za złe wyjaśnienie początku zła, za eklektyzm i za zawisłość od Cousina, wreszcie za słabą odpowiedź krytykowi w sprawie wieczności kar piekielnych.

2. Józef Gołuchowski.

(1797 — 1858).

Józef Gołuchowski urodził się w Łączkach pod Tarnowem w Galicyi dnia 11 kwietnia 1797 r. z ojca Jana Nepomucena, byłego majora wojsk polskich, i Eufemii z Radziłowskich. Ojciec wcześnie go odumarł, a wówczas matka, obarczona kilkorgiem dzieci i mająca szczupłe zasoby, wystarała się dla Józefa, objawiającego wielki zapał do nauk, o przyjęcie do cesarskiej akademii Terezyańskiej (Teresianum) w Wiedniu. Przebył on tam 10 lat i przy wrodzonych zdolnościach czynił znakomite postępy w naukach, oddając się głównie matematyce z zamiłowaniem. Owocem tych studyów była rozprawka p. t. „Ansicht des Einflusses der Mathematik auf die Bildung des Menschen", napisana już pod koniec pobytu w Wiedniu (1816). Rozprawkę tę później przetłumaczył Maurycy Mochnacki p. t. „O wpływie matematyki na wykształcenie człowieka", i ogłosił w wydawanym przez siebie „Dzienniku Warszawskim" 1825 r. (t. II, str. 2 — 36). Próbował też pióra swego i na innych polach, pomieszczając w niemieckiem czasopiśmie „Wanderer" („Wędrowiec") kilka artykułów między rokiem 1816 — 1817. Tu należą artykuły: „An die Lobredner der Vergangenheit" (1816); radzi w nim używać chwili obecnej, lecz w drugim artykule radzi zająć się bohaterami przeszłości: Laudonem, Kaunitzem i t. p.: artykuł pisany w duchu austrofilskim dzięki otoczeniu, w którem się młody terezyanista znajdował. W artykule: „Gemeingeist" opisuje różne formy urządzeń państwowych, radząc oprzeć budowę społeczeństwa na wzajemnej miłości ogółu, jak to i Mickiewicz uczynił w swej „Odzie do młodości". W №№ 24, 25 i 26 z lutego 1817 r. zawiera się jego artykuł: „Welche ist die beste Erziehung?", w którym ocenia różne formy wychowania. Nie podoba się mu wychowanie, którego treść polega głównie na rutynie i formach zewnętrznych: nie jest również zwolennikiem wychowania czysto prywatnego, lecz i publiczne prowadzić może do wypaczenia charakterów; in-

ternatom zarzuca szablonowość i mechanizm, a wreszcie dowodzi, że najlepszym nauczycielem jest samotność. Chcąc zapoznać Niemców z pięknościami swego kraju rodzinnego, napisał artykuły: „Die Salzbergwerke zu Wieliczka und Bochnia von ihrer historischen Seite betrachtet" („Wanderer", 1816), „Krakau und seine Umgebungen" („Wanderer", 1817), „Die Barbaresken" („Wanderer", 1816), wreszcie „Skizzen einer Reise nach Constantinopol" na podstawie zapisków bar. Stürmera wraz z filozoficzną przedmową o wartości podróży.

W r. 1817 powrócił Gołuchowskł do Warszawy i czynił zabiegi o uzyskanie katedry przy powstającym wówczas uniwersytecie Warszawskim, licząc na swe świadectwo celujące z ukończonej akademii Terezyańskiej. Kiedy ominęła go katedra filozofii, gotów był przyjąć katedrę matematyki; policzywszy się atoli ze swemi siłami, doszedł do przekonania, iż nie ma jeszcze tych wiadomości matematycznych, żeby godnie wystąpić w roli nauczyciela uniwersyteckiego. Dał więc za wygraną, zadawalając się posadą nauczyciela matematyki w liceum, a obok tego, zapisawszy się na uniwersytet, poświęcił się studyom prawa i filozofii, którą wykładał swym kolegom w zorganizowanem przez siebie Towarzystwie akademickiem czcicieli nauk. Towarzystwo to istniało zaledwo kilka miesięcy, bo je władze uniwersyteckie rozwiązały pod naciskiem rządu krajowego. Pod koniec swych studyów uniwersyteckich napisał on trzy rozprawy konkursowe. Filozoficzna p. t. „Discrimen quod intercedit Christianam inter atque philosophicam virtutem" obejmuje w rękopisie 4-o 32 str., a mianowicie 1—4 virtutis definitio, 4—8 principium morale quoad rationem cognoscendi, 8—14 principium morale quoad rationem essendi, 14—22 principium morale theologicum, 23—26 de moralitatis elatere (? — może elatione?), wreszcie 27—32 discrimen philosophicam inter et christianam virtutem. Z prawa rzymskiego rozprawa: „Ordo, quem Justinianus in Libro institutionum secutus est, synoptice expositus" — obejmuje w rękopisie in 4-o str. 366; wreszcie z prawa kanonicznego: „Vocabula Juris Pontificii collecta et illustrata" ma w rękopisie in 4-o str. 75. Dwie z tych rozpraw zostały nagrodzone przez uniwersytet złotymi medalami. Po napisaniu dwóch jeszcze rozpraw: łacińskiej dla Bandtkego, a polskiej dla Fryderyka

Skarbka, otrzymał stopień magistra prawa i administracyi, poczem w jesieni 1820 r. rozpoczął w charakterze lektora wykłady prawa natury.

W tym czasie powziął wiadomość o rozpisaniu konkursu na katedrę logiki, metafizyki i filozofii moralnej przez uniwersytet wileński; postanowił więc ubiegać się o katedrę i w tym celu przesłał rozprawę konkursową: „Zasady logiki, metafizyki i filozofii moralnej". Współzawodnikami byli ksiądz Anioł Dowgird i Michał Wiszniewski, popierany przez kuratora Adama Czartoryskiego. Pomimo to zwycięstwo odniósł Gołuchowski, gdyż recenzent nadesłanych prac konkursowych, Jan Śniadecki, jemu przyznał pierwszeństwo z powodu jasności wykładu i pięknego języka. Gdy do tej oceny dołączył uniwersytet warszawski przez swego rektora Szwejkowskiego nader pochlebną opinię o nim, iż przez jego pominięcie sam przedmiot (t. j. filozofia) poniósłby szkodę w kraju, uniwersytet wileński zamianował dnia 1 maja 1821 roku Gołuchowskiego profesorem nadzwyczajnym filozofii z płacą profesora zwyczajnego; nie mógł go bowiem zamianować zwyczajnym profesorem, gdyż Gołuchowski nie posiadał jeszcze stopnia doktora filozofii. Gołuchowski, nie czekając na wynik konkursu w Wilnie, wyjechał do Francyi, skąd następnie udał się do Heidelberga, gdzie dnia 12 sierpnia 1821 roku uzyskał doktorat po przedłożeniu dwóch rozpraw: „O filozofii moralnej" i „O Rzeczypospolitej Platona". Osiągnąwszy cel swych pragnień gorących, podążył do Erlangen, aby tam posłuchać wykładów Schellinga, już wówczas głośnego na całe Niemcy. Szacunek, jaki miał Schelling dla młodego polaka i jego zdolności, rozbudził w Gołuchowskim rzetelną przyjaźń dla uwielbianego mistrza, i pod wpływem to jego ciepłych słów napisał książkę: „Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen" (Erlangen, 1822, Bei J. J. Palm. und Ernst Encke), która nawet na Niemców zrobiła wielkie wrażenie. Książkę dedykował Gołuchowski Schellingowi „na dowód gorącej miłości i wysokiego poważania", a często później wspominał o Schellingu w słowach pełnych dla niego uwielbienia i przyjacielskiej za nim tęsknoty.

Wskutek przeszkód ze strony ministerstwa w Petersburgu otrzymał Gołuchowski potwierdzenie swej nominacyi do

piero pod koniec grudnia 1822 r., a wykłady rozpoczął dnia 27 października 1823 r. odczytem: „O zadaniu filozofii". Wykład zrobił wrażenie ogromne, zarówno formą jak treścią. Za jednym zamachem zdobył sobie młody profesor umysły i serca nietylko młodzieży, ale całej wileńskiej ludności. Wołał przecież do swoich słuchaczy, że „filozofia rozprzestrzenia granice życia, znosi tamy, które bieg jego tamować mogą, oswobadza duszę z więzów, wydobywa jej działanie z pod panowania, wyprowadza rozum z zacienionych dolin na wysokie wzgórze, daje mu okiem obejmować rozległe widoki" [1]). Rzadki dar wymowy, wdzięk i moc wykładu, porywały słuchaczów, zbiegających się tak tłumnie, że w ogromnych gmachach uniwersyteckich trudno było wyszukać dość obszerną salę, aby pomieściła żądnych słuchania młodego filozofa polskiego. Na wykłady przybywała nietylko młodzież uniwersytecka, lecz także mnóstwo osób z miasta. Ta właśnie okoliczność sprowadziła katastrofę. Owo bowiem tłumne garnienie się młodzieży na wykłady Gołuchowskiego nie uszło uwagi argusowego oka policyi wileńskiej, i wskutek jej donosów zażądał jenerał-gubernator wileński zawieszenia wykładów filozofii, przystępnych dla publiczności z miasta, a dnia 29 stycznia 1824 r. zawieszono je zupełnie aż do dalszego zarządzenia. Przysłano do Wilna senatora Nowosilcowa, który w końcu przesłał W. Księciu Konstantemu sprawozdanie nieprzychylne Gołuchowskiemu. Osławiony ów senator pisał między innemi, że u młodego polskiego profesora „kryje się pod firmą filozofii dążność patryotyczna, chęć utworzenia filozofii narodowej; tem też tylko można sobie wyjaśnić niezwykły zapał słuchaczy do nauki suchej, pozbawionej uroku, jak poezya lub fizyka doświadczalna" [2]). Tego tylko czekał rząd ówczesny; ukazem z dnia 24 sierpnia 1824 r. profesorowie: Gołuchowski, Lelewel, Daniłowicz i ksiądz Bobrowski zostali wydaleni z Wilna. Gołuchowskiemu nie pozwolono nawet na wygłoszenie odczytu „O cierpieniach ludzkich" na zakończenie roku szkolnego dnia 30 czerwca

---

[1]) Por. Dr. Maurycy Straszewski: „Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym". T. I. (W Krakowie, 1912), str. 399 i nast.

[2]) Por. Dr. M. Straszewski dz. w. prz. str. 403.

1824 r., lecz natychmiast kazano mu Wilno opuścić. Był to cios i dla Gołuchowskiego straszny, i bolesny dla filozofii polskiej.

Gołuchowski podążył do Warszawy i tutaj pozostał do r. 1830, występując od czasu do czasu z odczytami publicznymi. Nie mogąc atoli znaleźć tutaj dla siebie stanowiska odpowiedniego, porzucił życie wielkomiejskie, a przeniósł się na wieś do Garbacza pod Opatowem, na której to wsi wdowa po jego bracie, Magdalena Gołuchowska, miała znaczną sumę. Ożenił się z nią na krótki czas przed powstaniem listopadowem. Lubo Towarzystwo przyjaciół nauk w Warszawie powołało go do swego grona, nie opuścił on gospodarstwa, bo potrzeba było nie małych zabiegów, aby się przy posiadłości utrzymać. Po wybuchu powstania porzucił wieś i pospieszył do stolicy, aby tam zdrową radą i słowem wymownem na publicznych odczytach w salach uniwersyteckich wspierać zapał do celów narodowych. Umieszczony w Komisyi Oświecenia zawiadował wydziałem głównym, to jest wydziałem zakładów naukowych. Gdy powstanie upadło, wrócił Gołuchowski do pługa. We dwa lata potem porwany i osadzony w cytadeli, zaledwie po kilku miesiącach odzyskał wolność. Zabrał się teraz jeszcze usilniej do pracy na roli, a rozumną, wytrwałą i zapobiegliwą pracą dorobiwszy się niezależności majątkowej i reputacyi zawołanego agronoma, a szacunku u obywateli, zaczął pisać i przeważny wpływ wywierać w kwestyi uwłaszczenia włościan, którą później rząd rosyjski zręcznie ujął w swoje ręce. Po smutnych wypadkach r. 1846 w Galicyi, wydał Gołuchowski bezimiennie w Lipsku 1849 r. dzieło: „Kwestya włościańska w Polsce i w Rosyi", a w rok później niemniej ważne: „Rozbiór kwestyi włościańskiej" (Poznań, 1850). Przez cały ten czas dom jego był szkołą praktyczną życia, w której obywatele znajdowali wzór rządności i doskonale zastosowanej nauki, a młodzież okoliczna uczyła się nietylko obowiązków rolnika, lecz nadto obowiązków oświeconych synów ojczyzny. Wśród tych trudów nie zapominał o nauce i piórze, bo już w roku 1857 miał gotowe do druku dzieło filozoficzne w języku polskim: „Dumania nad najważniejszemi zagadnieniami człowieka", poprzedzone rozbiorem naukowym systemów filozoficznych od Kanta poczynając. Dzieło to wy-

szło dopiero po śmierci autora staraniem Eleonory Ziemięckiej, która napisała obszerny wstęp do dzieła. Nadto Gołuchowski pisywał wiele do pism zbiorowych i peryodycznych. Na wzmiankę pochlebną zasługuje rozprawka: „O światowości", zamieszczona w „Wiązance literackiej", wydawanej przez Paulinę Wilkońską. Przedtem wydał pod imieniem Klemensa Przezora broszurkę p. t. „Kwestya reformy Żydów" (Lipsk, 1854), a w miesiącu swej śmierci umieścił w „Gazecie Warszawskiej" opis uroczystości rozdania nagród, przyznanych przez Towarzystwo rolnicze w okręgu Staszowskim. Po krótkiej chorobie zakończył życie w Garbaczu dnia 22 listopada 1858 roku, pochowany został w Mominie. W czasie nabożeństwa żałobnego wygłosił przepiękną mowę pogrzebową biskup płocki, (a później arcybiskup Warszawski), ks. Wincenty Chościak Popiel. W 10 dni później przeniosła się za swym mężem i żona Gołuchowskiego do wieczności.

Pisma Gołuchowskiego. Wydawnictwo „Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej" (Warszawa, 1911) t. VI, wylicza na str. 202—204 następujące pisma Gołuchowskiego.

1-o „Ansicht des Einflusses der Mathematik auf die Bildung des Menschen" (Wien, 1816); polski przekład Maurycego Mochnackiego p. t. „O wpływie matematyki na wykształcenie człowieka" — ukazał się w „Dzienniku Warszawskim" (1825). 2-o „Skizzen einer Reise nach Constantinopol". Pest, 1817. 3-o „Die Salzbergwerke zu Wieliczka und Bochnia von ihrer historischen Seite betrachtet" — w czasop. „Wanderer" (1816). 4-o „Gemeingeist" (tamże 1816). 5-o „Die Barbaresken" (tamże 1816). 6-o „Krakau und seine Umgebungen" (tamże 1817). 7-o „Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen". Erlangen, 1822. Przekład polski P. Chmielowskiego p. t. „Filozofia i życie". Warszawa, 1903. 8-o „Prelekcya wstępna wygłoszona w Wilnie 27 października 1823 r." ukazała się w „Bibliot. Warszaw." 1842 r. p. t. „Otwarcie kursu filozofii w Wilnie". 9-o „Czem nie jest i czem jest filozofia" — w „Noworoczniku Literackim" na rok 1843 (Wilno). 10-o „O cierpieniach ludzkich" — w „Noworocz. Liter." 1838 r. 11-o „Idea życia" i „Refleksya i wiara" — w „Noworocz. Liter." 1843 r. 12-o „List J. Gołuchowskiego do p. J. Morawskiego" w „Bibl. Warsz." 1842, t. II. 13-o „Re-

de gesprochen zu Berlin am I Februar 1846 bei Gelegenheit eines Festmahles des H. gehm. Rathes von Schelling". Berlin, 1846. 14-o „Sposób leczenia cholery zapomocą zimnej wody szczęśliwym skutkiem uwieńczony". Warszawa, 1849. 15-o „Kwestya włościańska w Polsce". Lipsk, 1849. 16-o „Rozbiór kwestyi włościańskiej w Polsce i w Rosyi". Poznań, 1851. 17-o „Kwestya reformy Żydów" — przez Klemensa Przezora. Lipsk, 1854. 18-o „Światowość w stosunku do obyczajów uważana". Kraków, 1856 (przedtem w „Snopku literackim" P. Wilkońskiej. Poznań, 1853). 19-o „Dumania nad najważniejszemi zagadnieniami człowieka". 2 tomy. Wilno, 1861. Oprócz tego wymienić trzeba i jego Listy, a to: Do Redaktora „Tygodn. literackiego" (Poznań, 1838), do J. S. Bandtkego (1821 — w „Pamiętn. liter." 1904), do Tow. przyj. nauk (1825), trzy listy do J. Morawskiego w 1842 r. i jeden do Wojc. Morawskiego w 1841 r. i t. d.

Prace o Gołuchowskim. a) Życiorysy i przyczynki biograficzne. Paweł Popiel: „J. Gołuchowski", Kraków, 1860. Z. A. Helcel (?): „J. Gołuchowski" (w „Tygod. ilustr." 1860). Eleonora Ziemięcka: „Wspomnienie o J. Gołuchowskim" (jako wstęp do I tomu „Dumań"). Lelewel: „Nowosilcow w Wilnie", Warszawa, 1831. L. Uziębło: „J. Gołuchowski" w „Albumie biograficz. zasłuż. Pol. XIX w." t. I. Józef Bieliński: „Uniwersytet Wileński" 1900. Chmielowski: „Przyczynek do życiorysu i działalności J. Gołuchowskiego" (w „Przeglądzie filozof.", Warszawa 1903). Tegoż: Wstęp do „Filozofii i życia", Warszawa, 1903. J. Bieliński: „Jeszcze jeden przyczynek do życiorysu J. Gołuchowskiego" (w „Przeglądzie filozof." 1903). Tenże: „J. Gołuchowski" (Pierwszy pobyt w Warszawie. Pierwsza profesura" — w „Bibl. Warsz. 1905). Tenże: „Związki akademików w Warszawie" (w kwart. histor. 1904). Stanisław Krzemiński: „Złota przędza poetów i prozaików polskich. Charakterystyka jego i wyjątki z jego Dumań", 1886, t. III, str. 208—219. J. Majorkiewicz: „Szelling i Gołuchowski" (w „Przegl. nauk.", 1846, t. III).

b) Oceny dzieł i charakterystyka pisarza. Eleonora Ziemięcka: „Dumania nad najwyższemi zagadnieniami, dzieło J. Gołuchowskiego" („Studia", Wilno, 1860, str. 117—148). Ks. Franciszek Krupiński: w Dodatku do przekładu Historyi filo-

zofii Schweglera. Warszawa, 1863 (str. 465—471). H. Struve; „Wykład systematyczny logiki". Warszawa, 1870 (str. 278—282). Tegoż: „Wstęp krytyczny do filozofii". Warszawa, 1898, str. 486—488. „Przegląd poznański" t. XXVI, 1858, str. 377—379. H. Struve: „Sprawozdanie z korespondencyi Morawskiego z Gołuchowskim" („Przegl. filozof.", 1907, str. 238—250). Tegoż: „Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce". Wyd. II. Warszawa, 1911, str. 264 n. „Wielka Encyklop. powszechna ilustrow." Warszawa, 1900, t. 25, str. 350—352. Dr. Maurycy Straszewski: „Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym", t. I. W Krakowie, 1912, str. 393—417 (rzecz doprowadzona tylko do r. 1830).

Treść ważniejszych pism Gołuchowskiego. Pogląd swój na stosunek wiary do filozofii wyłożył Gołuchowski zarówno w młodzieńczej swej, tryskającej życiem i werwą rozprawie niemieckiej, jak w listach do J. Morawskiego oraz w swych „Dumaniach". Przyjrzyjmy się więc bliżej treści tych pism.

A) Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen.

Powyższa książka, jak świadczy Paweł Popiel [1]), zrobiła wielkie wrażenie tak w Polsce, jak w Niemczech. „Książka ta, mówi on, zrobiła w Niemczech i w kraju ogromne wrażenie. Dziś jeszcze nikt przeczytać jej nie potrafi bez korzyści, pociechy i zapału, jeżeli dusza jego do zapału zdolna; czytali ją Niemcy z podziwem, my z dumą". Pochwały te wcale nie są przesadzone, gdyż nawet w wszechświatowej literaturze filozoficznej niewiele dałoby się wyszukać dzieł, któreby tak pięknie a przytem trafnie przedstawiały społeczne znaczenie i wartość filozofii.

Autor rozpatruje w pierwszej części stosunek filozofii do życia narodu, o ile ono odzwierciadla się w naukach, religii oraz w urządzeniach społecznych i państwowych: część druga

[1]) Por. „Dumania"... t. I, str. VI.

zajmuje się tym stosunkiem w odniesieniu do życia jednostek i przedstawia wpływ filozofii na postępowanie człowieka w jego działalności publicznej, w życiu codziennem, uczuciowem, w cierpieniu, a rozdział osobny jest poświęcony pytaniu, czemu filozofia nie cieszy się takiem uznaniem i poszanowaniem, na jakie zasługuje.

W przedmowie zastrzega się autor, że nie zamierza pisać o pożytkach filozofii dla codziennych spraw życia, gdyż w przeciwnym razie ludzie o usposobieniu kupieckiem potępiliby filozofię z góry, jako naukę nieproduktywną i nieużyteczną, lecz będzie rozpatrywał wartość filozofii dla życia wogóle, o ile ono przejawia się bądź w urządzeniach państwa, bądź też posiada cechy wspólne w różnorakiej działalności jednostek ludzkich. Nie zwraca się [też do filozofów, wciąż przebywających w świątyni tej nauki, lecz do prostaczków, nieobeznanych z zagadnieniami filozofii. Z tego powodu nie wywiesza jakiegoś określonego sztandaru, nie występuje z systemem, bo inaczej musiałby nieobeznanych z filozofią odrazu wprowadzać na pole walk, na siebie zaś ściągnąłby pociski z obozu przeciwników, lecz chce przedmiotowo i bezstronnie przedstawić wielkie znaczenie filozofii dla życia ludzkiego. Człowiek bowiem i kocha życie i ma głód życia, a stąd na wszystko się zapatruje z punktu widzenia związku danej rzeczy z życiem, i te z pośród nich wyżej ceni i stawia, które są życiu przydatniejsze, do niego podniecają, które życie wspierają. Zazwyczaj ludzie pojmują życie ciasno; życie według nich, to zabawa, przyjemnostki, bywanie w towarzystwach i odgrywanie w nich pewnej roli znośnej; a najczęściej utożsamia się życie z troską o dobrobyt, którego posiadanie uchodzi za największe szczęście. Kto tak pojmuje życie, dla niego filozofia jest niepotrzebną, jest nieużyteczną spekulacyą, nieproduktywnem szperaniem w zaświecie.

Na szczęście nie wszyscy chcą tak życie pojmować. Miłośnicy rozmaitych umiejętności nie tyle oglądają się na korzyści realne, które ludzkość może odnieść z ich badań, lecz pracują dla dobra samejże nauki i w jej rozwoju widzą swe zadowolenie największe. Jeżeli zaś nauki tylko w tym razie mogą się rozwijać, gdy się ich nie uprawia dla samych korzyści materyalnych, które ludzkość może z nich osiągnąć, to

tem więcej potrzebna jest wolność i swoboda tej, która prym wśród nich dzierży, tej, która jest najszlachetniejsza i bez której nauki obejść się nie mogą z powodu walnych korzyści, jakie im oddaje. Rzecz atoli dziwna: każda nauka walczy o wolność swego rozwoju, a tymczasem względem filozofii zatracają one miarę sprawiedliwości, i o ile dla siebie dobijają się wolności, o tyle odmawiają jej filozofii. Nawet wprost niezrozumiałe jest ich zachowanie się względem filozofii. Wszak raz po raz wzywają one jej pomocy, a gdy filozofia z wielką gotowością spieszy im na pomoc, wtedy podnoszą krzyk wielki na jej tyranię; gdy im pomocy odmawia, dąsają się na nią, posądzają o pychę, o nieużytość i nieużyteczność. „Od dawien dawna filozofia miała to nieszczęście, iż musiała doznawać zarzutów jaknajsprzeczniejszych; zawsze się bowiem znajdą ludzie, których zajęciem jest szkalowanie jej w rozmaity sposób wobec osób nieświadomych rzeczy. Jedni zarzucają jej, iż podburza głowy niespokojne i rozwija zarodki rewolucyjne w państwie; inni narzekają, że jest próżną spekulacyą, że trzyma się zdala od życia i nie przynosi korzyści ani państwu, ani jednostkom. Inni pomawiają ją o marzenia religijne, drudzy przeciwnie, iż prowadzi do niewiary. Podług wielu wina jej w tem spoczywa, że nie spieszy z pomocą innym naukom; drudzy wręcz co innego jej zarzucają, mianowicie, iż zalewa wszystkie pola wiedzy, a swem szperaniem nieporządek wśród nich sprawia" (str. 24). Wobec tego konieczną jest rzeczą oznaczyć w zarysie główne idee nauk oraz filozofii, aby można było oznaczyć bliżej stosunek ich wzajemny.

Czemże tedy są nauki i skąd się wzięły? „Rodzaj to ludzki dał początek wszystkim naukom, aby zaspokoić potrzebę głęboko odczuwaną, a mam tu na myśli potrzebę wyższą, niecodzienną — ową tęsknotę, niedającą się niczem zaspokoić, aby to, co Boskie, co jest Jednem i Wiecznem pojąć i przedstawić. Wszystkie one mają swe źródło wspólne w owej tęsknocie za tem, co Boskie, a duch, nią poruszony, wszystkie je stwarzał. Nie każdy wynalazek zmierza ku zaspokojeniu głodu ciała, lub ku ugaszeniu pragnienia cielesnego: istnieje przecież głód o wiele szczytniejszy, pragnienie wznioślejsze,

a równie głęboko wrodzone człowiekowi, a te chciał on zdawna zaspokoić przy pomocy wiedzy i sztuki. Nie kierowała tutaj nim myśl jakiejś korzyści względnej, lecz iskra z niebios przyniesiona, nie pościg za celami doczesnymi, tylko włożona weń idea tego, co Boskie" (str. 26, 27). Dokądkolwiek zwracał się duch ludzki w swych badaniach nad otaczającą go rzeczywistością, zawsze kierowała nim owa myśl ukryta, nawet nie zawsze dobrze uświadomiona, ów pęd nadziemski ku temu, co zawsze jednako stałe, jednako wieczne, ku Bogu. Zapomnienie i odwrócenie się rozmyślne od tej idei kierowniczej sprawiło istną wieżę Babel między uczonymi, że się nie rozumieją przy wspólnej budowie, a im więcej zatracają myśl zasadniczą wszelkiej wiedzy, tem większe uprawiają bałwochwalstwo względem szczegółów badanych. Potrzebna więc jest nauka, którąby wskazywała i przypominała wszystkim innym naukom ich początek i cel wspólny, polegający na widzeniu wszystkiego w Bogu. Wszak sam Bóg dał tak liczne ślady istnienia Swego, iż dokądkolwiek człowiek wzrok swój kieruje, zawsze może je zauważyć, i stąd właśnie filozofia jest nieodzowną, jak istotnie nieodzownie człowiek kieruje się ku Bogu. Bez filozofii nauki zatraciłyby wcześniej lub później świadomość jedności swego źródła, a zagrzebane w mrowisku szczegółów, przedstawiałyby w miejsce żywej, organicznej całości płodów ducha ludzkiego, tylko kupę bezładną martwych z siebie szczegółów. To też filozofia nie zjawiła się tylko przypadkowo na świecie; przeciwnie, powstała ona wraz z rodzajem ludzkim. Zapewne, nie każdy człowiek odczuwa jej potrzebę, bo wielu niejako wrasta w życie i pozwala się nieść jego falom, nie zastanawiając się ani nad sobą, ani nad głębią życia; podobni oni do rośliny, która nieświadomie wyrasta z ziemi i nieświadomie cieszy się bogactwem swego piękna, które na widok publiczny odsłania. Tacy ludzie nie nadają się do filozofii ani filozofia do nich. Na szczęście są jednak inni, którym los niezbadany zaszczepił w duszę wieczny niepokój; wyrwawszy się z pęt ogólnej obojętności, popadają oni w stan oscylacyi między przeciwieństwami i tem silniej odczuwają oni potrzebę bezwzględnego punktu ciężkości. Mieli wprawdzie ludzie czas swej, jeżeli się tak wyrazić można, niewin-

ności filozoficznej, czas spokoju i bezmyślności, kiedy jak niemowlęta zawiśli u piersi przyrody i nieświadomie z niej życie czerpali (str. 32).

Pokój zamieszkiwał w ich duszach, żyli w pierwotnej jedności z sobą i z tem, co ich otaczało, nie dlatego, jakoby tej jedności byli już świadomi, lecz ponieważ skalpel rozumu reflektującego nie pokrajał jeszcze otaczającej ich całości, a tem samem nie potrzebowali tej jedności przywracać. Gdy jednak poczęli zastanawiać się, zniknął i ów spokój pozorny, poczuli w sobie rozdwojenie, a z pojęciami o rzeczach zjawiła się także i ich różnorodność. Rozpoczął się okres gorączkowy badania, szukania, przyglądania się wszystkiemu, śledzenia, jakby napowrót można było odzyskać utraconą jedność, a tego niepokoju, tej gonitwy za jednością idealną doświadcza każdy duch wyższy, którego nie nasyca szara zbieranina szczegółów, bo dąży on ku czemuś wyższemu, do ujęcia tej różnorodności w jedność, i chce w szczegółach widzieć ślady przepotężnej Jedności, widzi Boga.

Ludzie przeciętni stykają się z tą ideą Boga w czasie uroczystości religijnych, przy obchodach narodowych, we wiośnie swej czystej miłości, w sztuce, nierzadko w bólu i cierpieniach. Otóż wyższość filozofii nad takimi przelotnymi w życiu naszem pociągami ku życiu nieskończonemu w tem się okazuje, że człowiek pragnie stale zażywać rozkoszy w owem życiu nieskończonem, które sobie uczynił przedmiotem swych myśli. To właśnie jest ideałem wszelkiej filozofii, i stąd jej rola przewodniczki nauk; daje ona bowiem wzniosły pogląd na świat, gdy tymczasem nauki zdala, a często tylko nieświadomie do tego celu zmierzają. „Nauki rozmaite, pisze filozof oddają nam wieloraką przysługę i przyjemność. Któraż atoli z nich może całkowicie wypełnić naszą duszę i wszędzie nam towarzyszyć: w ciszę samotności, w wir świata, na ciemne ścieżki wiedzy lub w bystrym potoku działalności? Gdzież jest nauka, któraby pozostawała przy nas nietylko w szkole, kiedy to dla niej odrywamy się od pozostałego świata, lecz uczestniczyła także w losie naszym i wiernie nam towarzyszyła przez kręty labirynt życia?" (str. 43). Taką nauką, która nas nigdy nie opuszcza, lecz może towarzyszyć i na scenę życia, i na pole walk, a zlewa balsam pociechy w chwi-

lach smutku, opuszczenia i przygnębienia ducha — to filozofia. „Inne nauki często opuszczają człowieka i w najważniejszych przypadkach zostawiają na pastwę losu. Filozofia podejmuje opuszczonego z miłością. Przed nią może on wszystkie swoje niedole wypłakać; nie odwróci się od niego, gdy zażąda jej pomocy. Z ufnością może się jej poruczyć; będzie mu ona wierną towarzyszką na drodze wiodącej przez rozkosznie uśmiechające się łąki, jak przez bory ponure, po gładkiej równinie, jak po stromych górach, przez przepaści podziemia, jak przez wysoczyzny niebios — nie opuści go ona w żadnem położeniu, weźmie udział we wszystkiem, co ludzkie, ale wszędzie wzrok swój kierować będzie ku temu, co Boskie... Ze wszystkich umiejętności ona jedna może go przeniknąć całkowicie i wypełnić wszystkie jego momenty. Ona jedna może tak się z nim zrosnąć, że on cały w niej, a ona w nim będzie" (str. 45). Naprożno rzuca się człowiek w wir życia, naprożno śledzi szczegóły w naukowem badaniu, oddając się złudzie, jakoby rozkosze życia mogły go trwale zaspokoić: w duszy jego jest tęsknota za czemś lepszem, trwalszem, za tem, co nieskończone. Pojęcia rozliczne, któremi nas darzą nauki rozmaite, niewielkie mają znaczenie, jeżeli nas nie prowadzą ku jedynie prawdziwemu poglądowi na świat. A jeżeli tylu ludzi rzuca się z zapałem do nauk, to tem, co ich pociąga ku przedmiotowi umiłowanemu, z pewnością nie jest tylko sama forma, lecz widok tego, co wieczne, a co im się objawia za pośrednictwem skończonej formy przedmiotu badanego. Duch więc człowieka nie może znaleźć uspokojenia w żadnej nauce względnej, zależnej, ograniczonej, bo sam pochodzi od tego, co wieczne, i dlatego nie przestanie tęsknić za tem, co jest bezwzględne i wieczne.

Wszelako tem, co wieczne, zajmuje się także religia, wskutek czego należy rozpatrzeć *stosunek filozofii do religii*. Ponieważ Gołuchowski zamknął swój pogląd na ów stosunek w niedługim rozdziale, więc może najlepiej będzie ten rozdział przetłumaczyć. „Z tego, pisze on, co się dotąd rzekło, okazuje się dostatecznie, że filozofia nie posiada swego celu w czemś innem od religii. Ale również i to jest jasne, że nie staje się ona zbyteczną wobec tej ostatniej. Religia bowiem jest ze swej istoty spoczynkiem umysłu (des Gemüts) w Bogu:

natomiast filozofia jest poszukiwaniem za tem, co jest Boskie, i to wszędzie, gdzie ono się tylko znajduje: jest gonitwą umysłu poprzez wszystkie przestrzenie i czasy, aby oglądać wspaniałość Boga i przekonać się, że rzeczywiście Bóg jest wszędzie. Jest ona tak istotną dla człowieka, jak tamta. Ta sama bowiem wszechmoc, która nadała planetom i innym ciałom niebieskim pierwszy impuls, kazała ludzkiemu umysłowi opisywać nieprzejrzane drogi, a pozwalając mu czerpać zadowolenie tylko z wszechstronnej intuicyi owego wiecznego punktu środkowego, tem samem do dokonania biegu go zachęcała.

„Owe drogi niezliczone, po których duch krąży, są poszczególnemi umiejętnościami: dokonanie wszystkich dróg, ów wzgląd ustawiczny na prazdrój wszelkiego bytu, owo odnoszenie wszystkiego do tego, co Boskie, ów pociąg wewnętrzny rzeczy ku Bogu — to właśnie filozofia w swej idei. Opamiętajcie się przeto dusze pobożne, które w świętej swej gorliwości chcecie wszelką filozofię, jakby grzech jaki, jakby odpadnięcie od Boga, nawet w jej idei zniweczyć. Zastanówcie się przecież, że w ten sposób wyrywacie serce wszystkim naukom. Co więcej, wydając wyrok śmierci na wspólną ich matkę, która im dała życie i pokarm, właściwie wszystkie je zgubicie i dopiero je doprowadzacie do odpadnięcia od Boga, iż nawet śladu Boskości nie będzie można w nich odnaleźć.

„Przywdziejcie więc żałobę, wy duchy wielkie, którzyście pokrzepiali lub pokrzepiać będziecie ludzkość swojemi dziełami nieśmiertelnemi — wieczne źródło życia wyschnęło! Zstępujcie tedy w ciemnicę zapomnienia wy cienie Homerów, Wergilich, Herodotów, Praksytelesów, Euklidesów, Archimedesów, Cyceronów, Keplerów, Newtonów, Raphaelów — i wy wszyscy, których ludzkość dotąd czciła, zstępujcie i zdejmujcie wieniec nieśmiertelności, który otaczał wasze skronie — boście się zbuntowali przeciw Bogu, dążąc w waszych dziełach do Bóstwa. Rozprósz się święty orszaku poetów, sztukmistrzów, znawców przyrody, fizyków, matematyków, i wy inni — bo wasze sztuki i nauki mają być tylko pospolitemi rękodziełami i nie znały tego, co Boskie.

„Być może, iż owe dusze pobożne nie myślą tak źle, ale jest to wynik najściślejszy tego płomienia klątwy, którą rzucili na filozofię. Czy może sądzą, iż zapomocą religii potrafią

dać naukom to, co im odjęto, skazując filozofię na banicyę? Nie zastanawiają się oni nad tem, że w ten sposób zmuszają religię, której przeznaczeniem jest, aby stanowiła najskrytszą własność serca ludzkiego i aby to serce ogrzewała, do przeciskania się przez wszystkie drogi spekulacyi, wijące się jak śruba. W jakiż bowiem inny sposób radziby dostać w moc swoją cugle nauk, aby je rzeczywiście okiełzać? Cóż za skutek wyniknąłby stąd? Niewątpliwie ten, żeby nieznacznie musieli przedzierzgać religię we filozofię. Nie najlepiej powodziłoby się im w tej pracy, gdyż ani jednej nie mogliby zatrzymać, ani osiągnąć drugiej. Co się bowiem tyczy religii, musieliby, chcąc przewodniczyć naukom, wynieść się z punktu ciężkości wiary, a za to musieliby wpaść w szpony refleksyi, gdzie ich czekają tylko biadania, jęki i zgrzytania zębów; co się znów tyczy filozofii, nie wpuszczonoby ich do niej, bo już bez tego sami dostęp sobie zamknęli. A tak nie mieliby żadnej ojczyzny, błądziliby opuszczeni po pustyni, wszędzie prześladowani burzami własnego rozdwojenia, powtarzając na każdem miejscu głosem żałosnym: „nie dobrze tu być". Poprostu nie widać najmniejszego powodu rozumnego, aby miano tępić filozofię w celu pomnożenia pobożności, gdyż nietylko ona nie sprzeciwia się religii, lecz owszem stanowi z nią jedność, a tylko wypowiadała to, co wieczne, zapomocą innego narządu i w innej mowie.

„Cóż jednak trzymać o tych, którzy zarzucają filozofii rojenia religijne? Nie brak wprawdzie ludzi, którzy porwani wściekłością pustego oświecenia, mniemają, że zdobyli sobie zasługi nieśmiertelne względem człowieka, wyrywając z niego wszystko, co pozytywne, głębokie, co nieogarnione, a wprowadzając w jego duszę brak całkowity idei, kierując jego działaniem ku temu, co jest względne, którzy chcieliby go zamienić tylko w czystą formułę matematyczną, zdolną do rozwiązywania różnorakich zadań pożytecznych. Jeżeli tacy napadają na filozofię, tylko zaszczyt jej to przynosi, bo jest to dowodem, że nie nadaje się ona do usług na ich korzyść. Niestety, nie omieszkali oni dla swej bezdusznej istoty przywłaszczyć sobie jej imienia, podając swe spustoszenia za filozofię. Gdyby to miało wystarczać, iżby w braku filozofii prawdziwej, popełnione w jej imieniu okrucieństwa poczyty-

wać za pochodzące od niej samej, byłoby to świadectwem trudnej do uwierzenia nieświadomości u publiczności tego, czem właściwie filozofia się zajmuje. Gdybym miał wybierać jedno z dwojga złego, raczej oświadczyłbym się za zabobonem, aniżeli za tą niewiarą, która duszę zamienia w pustkowie, w miejsce przekonań najdroższych i uczuć duszę ożywiających, tylko ludzkie stawia twierdzenia, a pozbawiona kierownictwa ze strony czynnika nadziemskiego, całą wzniosłość upatruje tylko w tem, co wypada lub jest korzystne. Bezsprzecznie i zabobon ma swe wielkie szkody, z pośród których wcale nie jest najmniejszą z nim złączona, a wyniszczająca istotę wszelkich religij prawdziwych, i niesłychanym ciężarem na ludzkości ciążąca żądza prześladowania" (str. 54—59).

Zapamiętajmy sobie myśli przewodnie Gołuchowskiego o stosunku filozofii do religii. Twierdzi on mianowicie, że tak filozofia, jak religia, są konieczne dla człowieka: że cel ich ostateczny jest ten sam, Bóg: że filozofia inną drogą i inaczej do tego końca zmierza, aniżeli religia, bo ta ostatnia opiera się na sercu, filozofia zaś na rozumie. Źle czynią ci, którzy znoszą filozofię, bo zabijają matkę wszystkich nauk: ale jeszcze gorzej postępują ci, którzy z serc ludzkich wyrywają wiarę religijną. Gołuchowski bierze tutaj religię w znaczeniu ogólnem, jako objaw stale w naturze ludzkiej napotykany, a nie w znaczeniu jednego wyznania religijnego. Te myśli ujrzymy rozwinięte o wiele obszerniej w listach do Morawskiego i w „Dumaniach".

Przechodząc do stosunku filozofii względem państwa, twierdzi autor, że jeżeli można wybaczyć jednostkom, iż nie mają filozofii, to przeciwnie, jest to hańbą prawdziwą narodu i narodów, jeżeli nie mają żadnej filozofii, lub też mieć jej nie chcą. Wszak dopiero filozofia pozwala narodom uświadomić sobie cele najwyższe i umożliwia odpowiednie im postępowanie. Cóżby to było za życie narodu, któremu braknie tego, co właśnie stanowi najszczytniejszą jego stronę? Każdy naród powinien mieć swych filozofów, podtrzymujących znicz święty idei najpiękniejszych w narodzie, znicz, przy którym ogrzewałyby się serca pokoleń, jak przy sercu Platona ogrzewały się przez całe stulecia dusze wodzów i mędrców narodu

greckiego. Im bowiem społeczeństwa pojmują jaśniej swe zadania, tem lepiej je spełniają i tem wyższe zajmują stanowisko w ogólnym pochodzie dziejów ludzkości. Państwo potrzebuje wielu czynników do swego rozwoju i znaczenia, lecz z pewnością te z nich są najkonieczniejsze, które stanowią pierwiastek ich życia, które sprawiają, że państwo staje się ożywione jednym duchem, jedną myślą, przenikającą wszystkich obywateli. Potrzebuje państwo dobrobytu, bogactw; ale prawdziwe bogactwo polega na duchu przedsiębiorczości, na podejmowaniu wielkich spraw, oraz na charakterze skłonnym do ofiar dla dobra całości. Naród, który tych przymiotów jest pozbawiony, może przez zbieg szczęśliwy okoliczności okryć się sławą, lecz wielkich i stałych powodzeń nie można mu rokować.

Państwo musi również dbać o religię, sztuki i naukę. Znów tu oczywiście nie idzie o blichtr prosty, o zewnętrzny pozór, lecz o istotę rzeczy, o to, żeby idee schodziły do warstw coraz niższych i ogarniały duszę i umysły wszystkich obywateli. Wtedy bowiem tylko są narody wielkie, jeżeli do ich dusz spuściły się promienie nadziemskie; inaczej życie narodów staje się dzikiem szamotaniem, ogniem pożerającym, przy którym one same zginąć muszą. Otóż właśnie filozofia sprowadza z niebios owe ogniki Boże i rozsiewa je w duszach ludów, i tylko na cnocie zbudować można państwo trwałe, a nie na próżności lub na mechanice przymusu.

Sądząc po naszych czasach przemysłowych, w których pieniądz staje się nerwem wszelkich czynności państwa, możnaby przypuszczać, że jedynem i najgłówniejszem zadaniem państwa jest popierać przedsiębiorczość swych obywateli ku pomnożeniu bogactw kraju. Kto tak mniema, płytko sądzi: handel i przemysł to tylko dźwignie ostatecznych, idealnych celów państwa. Warunkiem niezbędnym prawdziwego postępu na wszystkich polach działalności jest zaszczepienie i rozkrzewienie świadomości owych zadań wyższych między obywatelami. I tylko w tym razie rządzenie staje się łatwą sztuką gdy owa świadomość stanie się udziałem wszystkich sfer państwa. Lecz jeżeli na nikim polegać nie można, jeżeli z życia czynów i myśli obywateli wykluczono wzgląd na wieczność, tam sztuka rządzenia staje się arcytrudną, tam konieczne jest

ujęcie czynności w karby, niezbędny jest mechanizm władz wykonawczych, a mimo to nawet najmędrsze prawa nie potrafią zapobiedz bezprawiom, bo namiętności rozkiełznane potrafią zburzyć najsilniejszą tamę. Gdyby można było uszczęśliwić ludzkość na papierze, to dawno byłoby szczęście udziałem rodu ludzkiego; lecz ułomność wszelkich urządzeń państwowych jest aż nadto widoczna, i od mechanizmu państwowego nie można się spodziewać zbawienia ludów. Uczynić to można jedynie przez wszczepienie idei szlachetnych, przez szerzenie miłości, przez religię, ale nie tę, którą się przedstawia tłumom po zabraniu im wszystkich innych pociech, lecz przez tę, która zarówno władców, jak i ich poddanych wiedzie ku Bogu, która wychowuje w cnocie i pobożności tak możnych, jak i biedaków.

Lecz potrzebna też państwu jest i filozofia, bo ideałem dobrych rządów zawsze to będzie, aby nie gwałt zewnętrzny, tylko idee rozumowe władały czynami obywateli. Tym szczególniej jest ona niezbędna, którzy stoją na czele rządów, bo nie wystarcza tutaj prosta zręczność kierowania masami, lecz potrzebne są idee przewodnie, czy to do rządzenia, czy też w prawodawstwie, i bez nich nigdy nie powstanie coś wielkiego. To też prawdziwie wielcy mężowie stanu, wielcy wodzowie przedtem kształcili się w filozofii, i nie swą chytrością, zręcznością i przebiegłością budzą w nas podziw wielcy mężowie starożytności, lecz wzniosłością swych charakterów. Nasze czasy, nasze instytucye nie mogą iść w porównanie z instytucyami ludów starożytnych, bo ich ożywiała myśl wspólna, podczas gdy u nas wszystko rozbite na atomy, każdy zamyka się w ciasnem kółku swych zajęć, troszcząc się jedynie o najbliższą swą korzyść; nas łączy mechanizm państwowy, ale braknie duszy, ożywiającej całość. Jesteśmy mistrzami w rzeczach drobnych, jak to okazują nasze zajęcia przemysłowe, nasza sztuka i nauki, za to nie stać nas na wielkie plany, wielkie rzuty ducha, w czem właśnie starożytni celowali. Z ich dziejów bije jakaś wzniosłość, z ich słów, czynów i dzieł spoglądają na nas wielkie idee, ujęte w szatę dziecięcej prostoty. Przeciwnie nasze dzieje wykazują nie jeden czyn wielki, ale zdumiewający swą masą, ogromem, a nie duchem: jakże marne nasze konwencyonalne sposoby w porównaniu z pro-

stotą ich życia, jak nikłe u nas poczucie dobra całości, gdzie obywatele kosztem dóbr państwa pragną powiększyć swe dobra. Taka też i nasza wiedza, ułamkowa, kompendyalna, rozdrobniona, podczas gdy ich wiedza zawsze dążyła do objęcia jaknajszerszych horyzontów. Nie może atoli być inaczej, gdyż „wielkie charaktery urabiają się nie przez syllogizmy, ani też nie zapala się duch do rzeczy wielkich za pomocą szkolnych podręczników, lecz tylko wielkoduszna filozofia może nas wyleczyć z naszej małoduszności" (str. 80). Ci przedewszystkiem, którzy stoją na czele rządów, którzy się starają przyswoić państwu handel, przemysł, najnowsze maszyny, wszystko co do dobrobytu państwa może się przyczynić, ci mają święty obowiązek popierać filozofię, bo poddanych nie można uważać za motłoch bezrozumny, gdyż w ludzie istnieją zarodki rozmaitych idei, które należy pielęgnować, a chociaż nie wszyscy czują pociąg do nadziemskich dociekań, lecz i takich nie brak, i tych wspierać należy wszelkimi sposobami, bo oni wskazują rzeczie drogę do idealnych celów państwa. „To właśnie jest celem państwa, aby się przez nie urzeczywistniało to wszystko, co jest dobrego w ludzkości" (str. 85); wielkie zaś umysły są ozdobą najpiękniejszą państwa, bo jeden Platon, na wadze ludu greckiego położony, więcej znaczył, jak wszystkie skarby narodu i jego prowincye nabyte orężem. Gdzież zaś można znaleźć naród, któryby nie pragnął mieć swych Platonów? Lecz jakimże cudem mogą się oni rodzić, skoro po wszystkich targach, gdzie bywa sprzedawana wiedza, rozlega się okrzyk nieprzyjazny filozofii? A jeżeli państwo nie będzie popierało filozofii prawdziwej, to wobec wrodzonego ludziom popędu poszukiwania jednolitego na świat poglądu, muszą się zjawić filozofie szkodliwe, fałszywe, zjawią się ludzie bez wyższego powołania i uświęcenia, którzy swem rezonowaniem mogą pozbawić lud wiary, wyplenić z jego duszy wszelki pierwiastek szlachetniejszy i pogrążyć go w ciemności bez wyjścia, a wszystko to dla swych marnych korzyści ziemskich. „Fałszywi prorocy bezkarnie się wałęsają, bo niemasz prawdziwych, którzyby ukarali wilków w owczych skórach" (str. 93). Nawet obliczyć się nie da, ile szkód dla społeczeństwa niesie z sobą fałszywa i zła filozofia, a żadne środki państwowego mechanizmu nie mogą zapobiegnąć skutkom ta-

kich nauk. Złej przeto filozofii należy przeciwstawić dobrą, bo błędy nauk tylko dobre nauki mogą naprawić. Niesłusznie posądzają filozofię o dumę, wyniosłość, kastowość, bo jak pod względem społecznym nie wszyscy obywatele są sobie równi, tak też nie wszystkim dano być filozofami. Duch filozoficzny jest darem niebios, podobnie jak talent do sztuk pięknych. Wprawdzie przez tresurę można sobie przyswoić z filozofii to i owo, lecz tylko wybrańcy posiadają jej ducha. Prawdziwy mędrzec jest wolny od pychy, owszem czuje on, że ten jad zatrułby mu wszelką ideę wzniosłą; jeżeli zaś nie spieszy na rynek ze swą wiedzą i nie przed wszystkimi rozrzuca swe perły, nie pochodzi to z jego pychy, lecz stąd, że nie wszyscy dorośli do zrozumienia szczytnych jego pomysłów. Nie jego to wina, że wielu sobie wyobraża, jakoby filozofem można było zostać bez żadnego przygotowania, bez ofiar i poświęcenia bezinteresownego: stąd też otwarcie może on tylko do tych przemawiać, którzy potrafią go zrozumieć. Źle jednak czyniłby filozof, gdyby się zupełnie odosobniał od swojego ludu: związany z nim rozlicznymi więzami, dla niego też powinien pracować, inaczej będzie wśród swoich cudzoziemcem. Nawzajem państwo nietylko ma cierpieć, ale owszem ma nauczać filozofii, bo tylko przez nią idą w obieg wielkie idee, przez nią nabywają nauki „wielkiego stylu", ona tylko krzewi i rozpościera wzniosłości ducha ponad narodem. „Trzeba nauczać filozofii, aby ziemia napowrót swe głębie otwierała i wysyłała na świat swych olbrzymów" (str. 104).

Część drugą poświęcił autor skreśleniu pożytków, jakie filozofia oddaje jednostkom. Jeżeli ktoś po kupiecku się pyta, jaką korzyść może mu filozofia przynieść, odpowiada ona na to tylko milczeniem pogardliwem. Komu jednak idzie o dobra wyższe, cenniejsze od dóbr doczesnych, kto chce mieć przewodniczkę najlepszą w życiu, temu filozofia oddaje usługi prawdziwie nieocenione. Wielka jej wartość dla życia w tem się objawia, że daje człowiekowi pogląd całkowity na świat, przez co odrazu wprowadza go w środek życia (str. 120). Przenikając zaś człowieka, uszlachetnia wszystkie jego, że się tak wyrazimy, soki, przytłumia zielsko i chwasty, które mogłyby wyrość na niwie jego duszy, umacnia wolę do dobrego

i nietylko mu powiada, co ma czynić, ale i sam czyn skutecznie wywołuje.

Byłoby atoli błędem, gdyby się jej usługi ograniczało tylko na część praktyczną życia, a lekceważyło jej rolę w spekulacyi; właśnie filozofii celem jest ukazywać człowiekowi wszędzie to, co jest wieczne, a filozofia, którąby z tego punktu widzenia nie wychodziła, pozostałaby zawsza poza obrębem życia.

Następnie przedstawia autor nędzę, próżność, powierzchowność oraz cierpienia rozliczne codziennego życia ludzi, którzy nie pojmują swych wyższych zadań, a szukają szczęścia w świecie zewnętrznym, gdzie go znaleźć nie mogą. Na tem tle autor wykazuje doniosłość filozofii dla życia umysłowego jednostki. Ożywia ona i podnosi jednostkę, bo ją łączy ze społeczeństwem, z ludzkością, ze światem całym i z Bogiem. Lecz tego nie dokaże filozofia obca, biernie przyjęta, tylko filozofia zdobyta własną pracą ducha, będąca wynikiem własnego rozwoju umysłowego, własnego uczucia, myśli, własnej energii. Filozofia musi wypływać z życia wewnętrznego jednostki, a wtedy znajdzie tak w świecie zewnętrznym, jak w poglądach umysłów pokrewnych bogate zasoby do rozwoju swej treści odwiecznej, boskiej, a przez to wyzwala ją z pod nacisku zmiennych stosunków życia zewnętrznego. To zaś dodaje jej sił nietylko do życia wśród świata, pełnego niebezpieczeństw, wad i niedoskonałości, ale i do spełnienia w nim swych obowiązków, w imię wyższych dążności życia powszedniego.

B) Listy Gołuchowskiego do Józefa Morawskiego z Oporowa.

Gołuchowski, chociaż pilnie strzegł swego gospodarstwa, chętnie od czasu do czasu chwytał za pióro, a wytrwale śledził ruch filozoficzny u nas i w Niemczech. Rok 1841/2 szczególnie go poruszył, bo Schelling po dłuższem milczeniu ukazał się na katedrze w Berlinie, niegdyś przez Hegla zajmowanej.

Był to w życiu Schellinga okres ostatni jego ewolucyi myślnej, okres mistyki i pisania filozofii Objawienia. Dzisiaj nie jesteśmy w stanie zrozumieć, jakie to nadzieje i zajęcie budził taki wypadek, i jakie przewidywania łączono wśród entuzyastów filozofii z ukazaniem się Schellinga na katedrze, z której nie tak dawno Hegel rozwijał swój panteizm. Próbkę tego zajęcia się owym faktem daje nam zapisek Majorkiewicza w dzienniczku jego: „Z uwielbieniem witamy ciebie, wielki Schellingu, co nam rozjaśniasz światłem filozofii wiarę ojców naszych, co podwajasz rozkosze naszego istnienia, otaczając uczucie, ten mysł najserdeczniejszy, jasnością myśli. Pozdrawiamy Cię w imię Chrystusa, który był prawdą i życiem. Tyś naszym mistrzem, dopóki głosić będziesz drogę prawdy i życia" [1]). Można taki naiwny entuzyazm wybaczyć młodziutkiemu słuchaczowi praw z Moskwy, gdzie wówczas bawił Majorkiewicz, ale rzecz tem dziwniejsza, że i August Cieszkowski, już wówczas wsławiony pismami niemieckiemi i francuskiemi, mógł wołać do Schellinga: „Nie chciej w nas wmawiać, żeś spokojnie czekał. Walczyłeś, a nawet boleśnie, lecz walczyłeś w samym sobie. Teraz występujesz jako mistrz, jako zwiastun. Teraz my czekamy... A występujesz z życiem i wyznajesz, że życie zawsze górę weźmie. To ogromny kamień probierczy. Przyjmujemy go... Ale Ty, który już jesteś nieśmiertelny, daj nam nieśmiertelność. Wstęp Twój wielki rokuje nam postęp" [2]).

Otóż Gołuchowski, pozostający w stosunkach zażyłej przyjaźni z Schellingiem, został zelektryzowany wieścią o wykładach swego mistrza i przyjaciela i dowiadywał się wszelkiemi drogami o treść jego wykładów berlińskich, których jednak Schelling nie ogłaszał drukiem. Wtedy to J. Morawski donosił mu o owych wykładach, nastając usilnie, aby Gołuchowski przemówił w sprawie obchodzącej ogół, bo w spra-

---

[1]) Por. „Przegląd naukowy" (Warszawa, 1846), w artykuliku: „Szelling i Gołuchowski", t. III, str. 803.

[2]) Por. „Mowa Szellinga, miana przy otwarciu kursu filozofii w Berlinie" 1841. Przekład Feliksa Zielińskiego, z dwoma przypiskami; jeden z nich właśnie od Cieszkowskiego pochodzi. P. „Bibliot. Warszaw.", t. I, 1842.

wie stosunku rozumu do wiary[1]). Nastawał zaś Morawski tem więcej o odpowiedź, ile że sam stał na stanowisku, które w tej kwestyi zajęła Ziemięcka w swym „Pielgrzymie". W liście do swego syna, Wojciecha[2]), powiada on: „Filozof jest myślą przykuty do kolumny, na której wznosi się posąg Religii. Wolno mu popuszczać swój łańcuch, by ją zdala mógł obiegnąć i obejrzeć, lecz im większe koło opisuje, tem więcej hołdu dla niej natrafia, a gdy i świat cały okołuje, z tem większą tęsknotą do niej powróci. Wtenczas zanuci hymn dziękczynienia i opowiadać będzie słowo Boże z wewnątrz siebie wysnute, z Religią zgodne".

Gołuchowski opierał się prośbie i wymawiał kłopotami gospodarczymi. „Dlaczego, pisze on, niewyrozumiały przyjacielu, przychodzisz naruszać spokojność grobu mego naukowego? z którego jeżeli przed czasem wyjdę, ukażę się tylko jako mara, nie mająca w sobie siły żywotnej i czyniąca tylko wstręt albo odrazę nowej generacyi, w pełnej sile rozwinięcia będącej? albo okażę się jako ruina wszelkiej myśli, którą burze rozwiały i zlać się jej w jedną całość nie pozwoliły?.. Wiesz dobrze, że filozofia moja po rozbiciu okrętu, jakiego doznała, utonęła, a ja czy szczęśliwym czy nieszczęśliwym zbiegiem okoliczności wysadzony na pustyni, raczej pustce, Garbacz zwanej, jak drugi Robinson Kruzoe, musiałem wszystko z niczego stwarzać, musiałem nowego rzemiosła się uczyć, i brnąć po pas w błocie gospodarskich zabiegów, niemniej jak umysłowych, i walczyć z masą brutalną wyrobniczego zawodu... Jako wygnaniec z krainy ideów, daleki od swoich, i ja sobie więc nieraz w samotności nucę pieśń mojego kraju, ale nie jest to ta wypracowana melodya, z którąby się można przed innymi dać słyszeć".

Mimo takie narzekania, wreszcie Gołuchowski wypowiedział co sądzi o stosunku wiary do rozumu. „Uważam to,

---

[1]) Tych Listów było 3 od 7 stycznia 1842 — 6 maja 1842 r., na które tyleż odpowiedzi dał Morawski; ogłosił je osobno Dr. Franciszek Chłapowski, jako Odbitkę z „Rocznika Poznań. Tow. przyj. nauk" (Poznań, 1906), str. 52.

[2]) W liście z dnia 15 sierpnia 1840 r. List ten umieszczony jest w broszurze Chłapowskiego przed listami do Gołuchowskiego.

pisał on 7 stycznia 1842 r. do Morawskiego, za prawdziwą klęskę umysłową dla siebie, że się teraz w Berlinie, gdzie się ta wielka sprawa nauki z wiarą sądzi, znajdować nie mogę. Nietylko osobiste stosunki przyjaźni, które mnie do tego mędrca wiążą, czynią dla mnie tę stratę bolesną, ale i żywy interes dla nauki, która niegdyś wszystkie wytężenia umysłu mojego zajmowała. Schelling stał się dla mnie tym ciekawszym, odkąd jego filozofia wyraźny obrót wzięła, którego jej dawniej nie dostawało, którego zawsze oczekiwałem, a z którego jego naukowi przeciwnicy podobno mu czynią największy występek... Mało mam także nadziei od uczonych współrodaków, którzy teraz w Berlinie znajdować się mogą, jakkolwiek wielkie są ich zdolności, dokładną i bezstronną w tej sprawie powziąć wiadomość. Z powodu bowiem, że ich wykształcenie filozoficzne inną drogą poszło, obawiam się wielce, iżby ich duch szkoły (t. j. Hegla), do której należeć mogą, nie postawił w opozycyi z tem nowem światłem, i tem samem na takowe nie uczynił ich więcej obojętnymi".

Gołuchowski nie wątpił ani chwili, że Schelling, któremu przyznawał „olbrzymią potęgę spekulacyi i prorocką prawdziwie przenikliwość intuicyi", rozwinie należycie w swych odczytach sprawę stosunku wiary do rozumu. Sam zaś w liście z 3 kwietnia 1842 [1]) oświadczył się przedewszystkiem przeciwko sposobowi formułowania kwestyi, czy wiara, czy też myśl ma większe znaczenie, uważał to bowiem za spór o etykietę, a więc za spór jałowy, a nawet szkodliwy. „W każdej całości organicznej, pisał on, wszelki spór o pierwszeństwo pojedynczych części organicznych jest mi obmierzłym, bo jest mi jawnym dowodem jakiejś choroby, cały organizm podkopującej, lub jakiejś niemocy, siły jego krępującej". Podobnie ma się sprawa z wiarą i rozumem. „W wychowaniu rodu ludzkiego wiara i wiedza stanowią jedną organiczną całość, której bezkarnie rozrywać nie godzi się; są one z sobą tak ściśle połączone, iż nawet nie tak łatwo rozeznać, gdzie się jedno kończy, a drugie zaczyna". W historycznym rozwoju wiara była pierwszą, od niej rozpoczyna się wszelka cywili-

[1]) List ten ogłoszono w „Bibl. Warsz." 1842 r. w t. II, str. 637—664.

zacya, „jest ona owym sznurem pępkowym w świecie umysłowym, za pomocą którego człowiek bezpośrednio tkwi w wyższym porządku rzeczy". „W dziecinnym wieku za pośrednictwem wiary wsiąka w nas świat, który nas otacza, wsiąka w nas cała niewidzialna i niedotykalna atmosfera uczuć, przeświadczeń, wiadomości, dążeń rodziny, z którejjeśmy się wylęgli, narodu, do którego należymy. Za pośrednictwem wiary odziedziczamy całkowitą spuściznę, jaką nam ogólna kultura naszego i poprzednich wieków przysposobiła, jednak bez przejrzenia inwentarza, a zatem z wszelkiemi jej aktywami i pasywami, z wszelkiemi cnotami i przywarami".

Z rozbudzeniem się samowiedzy w człowieku zaszła „ogromna katastrofa" duchowa, która wywarła i wywiera nieustający wpływ na wszystkie sprawy wewnętrzne. „W tem trzęsieniu ziemi zgruchotana została jedność, dotąd wszystko łącząca. Skoro człowiek rzekł do siebie: Ja! — wykonał pierwotną afirmacyę, przez którą dopiero siebie samego wziął w duchowe posiadanie; ale razem z tą afirmacyą wykonał on kolosalną negacyę, za której pośrednictwem postawił się zewnątrz Boga i zewnątrz natury. Ta kolosalna negacya jest matką niezliczonych innych negacyj, wskutek których wrzystko się przed oczyma ducha rozsypuje. Z początkowej harmonii robi się sprzeczność, wrzawa, kłótnia, zgoła ogólne rozdwojenie, a stąd niedola, dla umysłu największą męką będąca; ponieważ substancyą ducha jest jedność, dlatego do jedności zmierza; ale warunkiem jego objawienia jest rozdwojenie, przez które duch przechodząc, zmierza do zjednoczenia". Następnie kreśli Gołuchowski wymownie szarpiące duszę przeciwności, w jakie popada rozum człowieka, roztrząsający wszystko krytycznie, dopóki nie pogodzi wszystkich przeciwieństw w jednej idei Boga. Te przejścia i udręczenia ducha badającego są niezbędnym warunkiem ruchu, „od którego ci tylko są wolni, którzy falami życia nieporuszeni i do ziemi przyrośnięci, nieruchomi wegietują". Wiara nie może zastąpić myślenia, bo przecież sama musi przywdziać na siebie szatę myśli, żeby się do naszego umysłu dostać mogła. Jeżeli zatem powstaje spór między wiarą a myślą, to jest to w gruncie rzeczy tylko „mylny pozór"; jest to właściwie spór „między myślą a myślą, tylko pod pewnym względem rozdwojoną". Rzeczywiście, „nie dosyć

jest chcieć wierzyć, ale też trzeba i słuszne powody mieć do tego wierzenia, inaczej można Bóg wie w co wierzyć; — jeżeli zaś o powodach mowa, któż je ma rozbierać jeżeli znowu nie to myślenie, którem wiara pogardza? Możeż się wiara kiedykolwiek bez myśli obejść? Nie. Możeż myśl z różnemi podaniami wiary w sprzeczności się znaleźć? Może. Cóż tu więc robić? Trzeba znowu nanowo myśleć; trzeba wykazać, w czem pierwsza myśl błędna była, i z ogólnego szybu głębiej leżące myśli na jaw wyprowadzać... Czy zatem wiarę za funkcyę myśli, czyli myśl za funkcyę wiary będziemy uważać, to zawsze pewna, iż bezwarunkowego rozdwojenia między niemi być nie może... Jeżeli zaś między tymi dwoma gatunkami rozumów zachodzi sprzeczność, to jeszcze zachodzi tu wielkie pytanie: gdzie leży źródło tej sprzeczności, czyli w samej rzeczy, czyli w niedoskonałym sposobie jej pojmowania? Mnie się zdaje, że to głównie w tym ostatnim miejsce mieć może. Skoro zatem tak jest, należy wszelkie usiłowania do tego skierować, ażeby błąd wykryć i przez to harmonię przywrócić; do czego najwięcej to posłuży, jeżeli indywidualny rozum, ciasne granice skończoności, w których się sam zamyka, usuwać i siebie, o ile to śmiertelnych i znikomych form jest przywiązany, zmazywać poczniе. Nie dojdziemy zaś do tego bynajmniej, jeżeli rozum daleko od siebie ciśniemy. W takim razie wiara zawsze stać będzie nad przepaścią, w którą prędzej czy później sama wpaść może. Póki rzeczy w tym stopniu pozostaną, iż wiara co innego, a rozum co innego naucza, i póki na to innego nie będzie lekarstwa, jak tylko wstrzymanie się od rozumowania, niema ani bezpieczeństwa dla wiary, ani spokojności dla człowieka... Przyznasz wierze zwycięstwo nad rozumem, to mnie ogarnia smutek, bo idzie szmer między ludźmi: Więc wiara nie mogła się z rozumem zgodzić: więc ma w sobie coś nierozumnego, co się nie mogło ostać przed pochodnią nauki? Więc nie potrafiła wcielić rozumu do siebie i musiała go wygnać na wieczne tułactwo? Pokonanemu rozumowi oczy wyłupiono i łańcuchami go do podpór świata przykuto. Ale czyli ten nowy Samson silnemi swemi ramionami nie ruszy znowu kiedy? czyli podpór świata nie zwali i w tej ruinie wszystkiego, czyli i siebie, i wiary, i nas nie zagrzebie? Stąd powaga wiary się osłabia, stąd wątpliwości otwierają się wrota.

„Przyznasz rozumowi zwycięstwo nad wiarą? Ten sam smutek! Kto się może szczerem sercem łączyć do tryumfalnych wykrzyków: Więc ten rozum, wszystko ogarniający, wszystko zgłębiający, nie potrafił wiary zgłębić i swoim systemem objąć? Tak kolosalna potęga, jaką jest wiara, która człowiekiem trzęsie, narody porusza i prowadzi, w historyi wielkie epoki poczyna i w ciągu wieków tyle świetnych dzieł dokonywa, która człowieka ciągle do najwyższego celu, nad który rozum także nic wyższego wynaleźć nie jest w stanie, zwraca — więc ta wiara nic rozumnego w sobie nie ma? Ale cóż to za rozum jasny, który nie może dla wiary żadnego kącika w sobie znaleźć? który tak wielkiego zjawiska duchowego nie jest w stanie w swój system wprowadzić? Może to tylko słaby, karłowaty rozum, a raczej nierozum? Jakkolwiek rzecz będziemy uważać, zawsze się okaże, że wiara i rozum są częściami jednego ogólnego systematu, cały świat rzeczywiście wiążącego. O wykrycie tego systematu filozofia kusić się musi. Kto inny jej zastąpić nie może. Póki nie było rozdwojenia, nie było filozofii, bo nie było i potrzeby, która ją zrodziła; odkąd rozdwojenie nastało, filozofia jest niezbędną i niczem wytępić się nie da, cokolwiek bojaźliwe umysły w tej mierze twierdzić mogą".

Aby jednak filozofia temu zadaniu sprostać mogła, musi dbać nietylko o rozum, lecz uwzględniać i serce, inaczej ludzkość musiałaby ją odrzucić, obierając sobie taką filozofię, któraby czyniła zadość wszystkim warunkom życia. „To, co stanowi prawdziwą podstawę życia ludzkiego, tego sobie człowiek przez żadne rozumowanie wydrzeć nie dozwoli. Można go postronkami olbrzymiego rozumowania związać, można mu usta knebiem dyalektyki zatkać i zewnętrznie do milczenia przymusić, ale wewnętrznego przyzwolenia na nim wycisnąć niepodobna. Prędzej czy później filozofia, nie mogąca zadość uczynić *sercu ludzkiemu*, będzie musiała jeżeli nie zupełnie kapitulować wobec jeńca swego, któremu się na nic nie przyda, to jednak znacznie się zmodyfikować. Jeżeli się jako teorya w życie ludzkie wcielić nie potrafi, będzie przez takowe jako obce ciało, organicznego związku z niem mieć nie mogące, wyłączona. Na jednego olbrzyma, w rozumowaniu krępującego umysł ludzki, powstanie w ciągu czasu inny olbrzym,

który go albo pokona, albo sprostuje, albo też zaporę, przez niego położoną, usunie i naukę dalej poprowadzi. Odejść dzieła rozpoczętego w połowie drogi nie można, cofnąć umysł do pierwotnej harmonii, o której człowiek i nie wiedział, nawet niepodobna, gdyż pod słońcem niema siły dość wielkiej, któraby to uskutecznić potrafiła; w rozdwojeniu na zawsze zostać rzecz nieznośna; nie pozostaje zatem nic, jak tylko w całkowitem rozwiciu szukać schronienia".

A nietylko do Morawskiego, ale i do Ziemięckiej Gołuchowski pisywał listy. Ziemięcka właśnie z początkiem 1842 r. rozpoczęła wydawać czasopismo „Pielgrzym", w którem szerzyła idee zupełnej uległości rozumu wobec wiary. Gołuchowski życzył wprawdzie i autorce i pismu powodzenia najlepszego, ale nie dzielił z nią poglądu na stosunek wiary do rozumu. Najlepiej zaznaczył ową różnicę z nią w tych słowach: „Jeżeli między nami jest różnica, to chyba w tem, że ja do liczby tych należę, którzy się jeszcze nie rozstali z nadzieją, że religia i spekulacya w rezultatach swych połączyć się muszą" [1]).

Jak się z listu do Morawskiego okazuje, Gołuchowski nie podzielał jego zapatrywań na stosunek wiary do rozumu. Już wiemy, jak Morawski pojmował ów stosunek. W liście z dnia 21 stycznia 1842 r. donosząc Gołuchowskiemu, że „Gazeta Augsburska" i księgarnia Cotty „chciwie dla odleglejszej publiczności drukują, co z ust Schellinga wypłynie", wyraża Morawski wątpliwość, czy Schelling sprosta nadziejom, jakie w nim Gołuchowski pokłada. Przyznaje wprawdzie wielką doniosłość zwrotowi religijnemu Schellinga, o ile ten zwrot oznacza reakcyę przeciw racyonalizmowi Straussą i wogóle przeciw zbytniemu krytycyzmowi protestanckich uczonych, ale dodaje, że „trudno zaiste będzie Schellingowi, protestantowi i idealiście, dotknąć się prawdziwego znaczenia wiary i istotnej różnicy, jaka między nią a wiedzą zachodzi". Dotąd umiejętność stawiała wiarę zawsze niżej od wiedzy, uznawała w niej niższy stopień pewności, jako instynktowe przeczucie,

[1]) Por. artykuł P. Chmielowskiego p. t. „Przyczynek do dziejów życia i działalności Józefa Gołuchowskiego" — w „Przeglądzie filozoficznym" (Warszawa, 1903), str. 127—132.

nierozjaśnione ani dościgłe dla wyższej umiejętności. Tymczasem wiara nie może być takim niższym stopniem pewności, bo „jest początkiem, źródłem wszelkiej logicznej afirmacyi", a wiedza jest „negacyą czyli powątpiewaniem". Ale „proces myśli" musi być ostatecznie „powrotem do wiary", uznaniem „Powagi zwierzchniej z Niebios", na którą wciąż oglądać się trzeba, gdyż „w niej jedyna nadzieja uratowania się z obłąkania, na jakie wystawieni jesteśmy, gdy się do polotu o własnych siłach puszczamy". Dlatego też w Chrześcijaństwie wiara nie jest tylko stopniem myśli, ale jest czynem i cnotą. To też „pod tymi względami wszystkimi rozważana wiara ma coś wyższego nad samą myśl".

W liście znów z 24 lutego w dalszym ciągu donosi M. Gołuchowskiemu o losach nauki Schellinga, mianowicie, że Michelet i Hotto, dwaj Hegliści wyzwali go na dysputę, a przy tej sposobności powtarza swój sąd o wyższości wiary nad wiedzą. „Gdy ta (wiedza) wyłącznie, a zatem i jednostronnie całą pewność ze źródła wewnętrznej samowiedzy wywodzi, i w swej konsekwencyi naturę i samego Boga stwarzać sobie musi, tamta (wiara) odrazu postawia człowieka w harmonii z naturą, i z Bogiem, i z Jego rzeczywistem objawieniem się wpośród rodzaju ludzkiego, by tenże i obznajmić z swą boską myślą, i ku ostatecznemu przeznaczeniu zaprawić... Wszakże właściwą jest człowiekowi owa ku wyższej powadze miłosna ufność, kiedy tę powagę przyjmujemy jako ojcowską". Z tego powodu M. nie pochwala „dążności idealizmu do zdobycia zupełnej niepodległości myśli, do wywiedzenia umiejętności z zasady nieograniczoności naszego rozumu, z wolności ducha niczem niezrównoważonej", ów bowiem rozum „wszystko wywraca, co mu stawa na zawadzie, i wszystko — choćby najświętsze — zaprzecza, skoro czego nie pojmie" [1]).

Tymczasem Gołuchowski, jak widzieliśmy, nie chce rozstrzygać, czy wiara, czy też rozum jest wyższy dla człowieka, owszem takie postawienie kwestyi uważa za błędne i za wadliwe, sam bowiem zmierza do pogodzenia wiary z rozumem. Chodzi tylko o to, w jaki sposób doprowadzić rozum i wiarę do „roz-

[1]) Por. „Przegląd filozoficzny" (Warszawa, 1907), str. 239 n.

wicia", do zgody obopólnej? Postawiwszy bowiem twierdzenie, że wiara równie jest konieczną dla człowieka, jak wiedza, i że stan ich wojenny jest dla człowieka nader przykry, nieznośny i na długo wprost niemożliwy, musiał Gołuchowski obmyśleć sposób ich pogodzenia. Tego sposobu nie podał on w listach do Morawskiego, lecz dopiero w swoich „Dumaniach".

c) Dumania nad najwyższemi zagadnieniami człowieka.

Przy I tomie „Dumań" nie mamy powodu zatrzymywać się zbyt długo, bo jest on poświęcony rozbiorowi dziejów filozofii od Kanta do Herberta. Gołuchowski sam wyznaje, że opierał się na książce Henr. Maur. Chalybaensa: „Historische Entwickelung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel" — i że tylko tu i owdzie wtrącał swe własne uwagi. Podnieść wszelako należy, że Gołuchowski przed przystąpieniem do historyi filozofii spekulatywnej, zaznacza w uwagach wstępnych silnie trzy idee zasadnicze, jako konieczne, a to: ideę Boga osobowego, nieśmiertelności dusz oraz zmartwychwstania. „Idea Boga osobowego, wszechmocnego, najwyższą mądrością i nieskończoną miłością będącego, jedynie zdolna jest wszelkie sprzeczności człowieka rozdzierające usunąć, rozwiązać. Napróżno więc będą ją wyrzucać z rodu ludzkiego, z przysionków nauki, spekulacyi; napróżno będą zarzucać, jak wierzyć w istotę, jak kochać ją, kiedy jej się nie widzi? gdzie się domacać jej palca, kiedy wszystko samopas chodzi, własnemu losowi albo ślepemu trafowi zostawione? Napróżno, mówię! Idea Boga wiecznie wracać będzie w ród ludzki, wiecznie się tłoczyć będzie na rozum człowieka, bo bez niej nic ostatecznie rostrzygnąć niepodobna. Można podrzędne światła rozpalać, można się niemi czas jakiś cieszyć, że nam ciemności na chwilę rozjaśniają: ale gdy się dopalą do reszty, gasną wszystkie i wraca noc najciemniejsza, jak była przedtem. Rozum, sam z siebie wszystko wysnuć usiłujący, kołowacizny dostaje, zatacza się i wywraca, aż sobie przypomni, że idea

Boga to nie czczy wymysł, to nie urojenie, że Bóg jest, że być musi, i że ze wszystkich prawd ta jest najpewniejsza, bo jest matką wszelkich innych prawd" (str. 65, 66). Odnośnie do stanowiska człowieka w świecie, broni Gołuchowski poglądu antropocentrycznego, jak przed nim Bochwic.

„Na najwyższym szczeblu zwierzęcych organizmów, pisze on, postawiony jest ręką Wszechmocnego człowiek, istota trudna do pojęcia, sama dla siebie zagadką będąca, z jednej strony zwierzęcej natury i wszelkim warunkom zwierzęcego istnienia podlegająca, z drugiej strony, jako myślą i wolą obdarzona, wyższy porządek rzeczy rozpoczynająca, w świat duchów sięgająca. Jakkolwiek jednak człowiek jest sam dla siebie zagadką, jest on przecież rozwiązaniem zagadki natury. Bo wszystko dowodzi, że on był celem stworzenia: bez niego cała natura nie ma znaczenia. Z nim dopiero zaczyna się wielka epoka wyższego rozwinięcia. Za pośrednictwem jego natura dopiero wszystkie swe tajemnice na świat wydaje. Ta myśl boska utajona w przyrodzie, która się przez wszystkie szeregi jej utworów snuje, i którąby na wieczne czasy była zakopana. Gdyby nie było człowieka rozumem obdarzonego do jej odgadnięcia, z jego zjawieniem się jest, jeżeli wolno tego porównania użyć, sama z siebie ślepa, o sobie nie wiedząca, chociaż wszędzie na sobie piętno rozumu wyciśnięte mająca, w człowieku jakby w zwierciadle się przegląda i cudom swoim się przypatruje" (str. 11).

Dumania. Tom II. Autor na wstępie zaznacza pokrótce potrzebę filozofii, bo jest ona nauką nauk, a jako cel naznacza jej wyrozumienie świata, człowieka i Boga. Przy tej sposobności kreśli prawdziwie po mistrzowsku potrzebę i pożytki oświaty, która wtenczas tylko może się okazać zgubną, jeżeli jest zmaterjalizowaną.

Zadaniem filozofii jest wyrozumieć świat. Tego jednak nie można uczynić bez myśli, która umie mnogie przedmioty ujmować w jedność; bez myśli świat przedstawiałby się jako kupa bezładna luźnych przedmiotów, niczem ze sobą nie powiązanych. Atoli jak z jednej strony myśl dopomaga do ujęcia wielości w jedność, tak z drugiej jest ona sprawczynią rozdwojenia, nakłaniając człowieka, aby się przeciwstawiał reszcie przedmiotów: rozróżnienie podmiotu i przedmiotu jest

jej dziełem: „sprzątnijcie tylko myśl ze świata, a o żadnej sprzeczności mowy nie będzie. Trzeba się nam zatem z nią w zapasy wdać i w samem źródle złemu zaradzić. A że myśl tylko z człowiekiem na świat się dostała, bo odrębnego bytu nie ma, i dla człowieka tylko te sprzeczności zrodziła, więc jego zadaniem jest owładnąć ją, rozwikłać te sprzeczności, i wywieść je ze świata" (str. 54).

Świat przedstawia się nam z jednej strony jako podzielony na niezliczoną ilość pojedynczych przedmiotów: z drugiej atoli zmuszeni jesteśmy uznać widoczny wszędzie związek części. Już w pojedynczych przedmiotach daje się zauważyć mnóstwo własności od siebie różnych, które jednak są ujęte w jedność. Ta jedność, ta substancya rzeczy, której wszakże nie można pojmować, jako materyalnego podkładu własności rzeczy, ani jako myśli tkwiącej w rzeczy, ale jako jedność idealną, wiążącą przymioty w jeden byt. A jak w bytach pojedynczych, tak myśl i w całej sumie przedmiotów świata umie dojrzeć ową jedność. Rodzi się tedy przypuszczenie, że myśl znajdzie w pojęciu substancyi uspokojenie, bo jak w poszczególnych przedmiotach ich przymioty są tylko wyrazem, przejawem substancyi, tak świat cały mógłby być wyrazem jednej absolutnej substancyi. Temu złudzeniu uległ Spinoza i przyjął tylko jedną substancyę, Boga, objawiającą się i jako myśl nierozciągła, i jako materya rozciągła. Lecz słusznie inni filozofowie poczytali takie utożsamienie Boga z materyą za niegodne rozumu, za bluźniercze względem Boga. Postanowiono tedy oddalić Boga jaknajdalej od materyi, i w ten sposób zrodził się deizm. Przeciwnie Hegel postąpił, gdyż ideę bezwzględną czyli myśl uczynił wspólną substancyą wszystkiego, przez co wskrzesił Spinozyzm. Rzecz atoli jasna, że jak w absolutnej substancyi Spinozy ginie wszelki byt indywidualny, tak znów w absolutnej myśli ginąć musi wszelki byt osobowy. U Spinozy substancya absolutna pozostaje nieruchoma: u Hegla zmienia się ona w prawidła, podług których odbywa się ruch myślenia (str. 112). Takie rozwiązanie problemu świata nie może być dla nas pożądane, bo w jednym i drugim razie przepada nasza indywidualność, tonąc w morzu panteizmu. Myśl wzdryga się przed takiem rozpłynięciem w absolucie i mimowoli cofa się w stronę indywidualności by-

tów. Cofanie to prowadzi w dalszej konsekwencyi do nieskończonej ilości bytów indywidualnych, z czego zrodziły się dwa systemy: monadologiczny Leibniza i Herbarta oraz atomizm materyalistyczny. Znów atoli te dwa systemy nie mogą się obejść bez przyjęcia prawideł, według których wielość mogłaby się układać w byty jednostkowe; stąd to Leibniz musiał przyjąć Boga jako monadę centralną i źródło praw dla wszechświata; rozsądniejsi zaś materyaliści, o ile nie chcą przyjmować ślepego przypadku, muszą się wyrzec chęci wyjaśnienia prawidłowości w świecie panującej i muszą odrzucić wszelką kosmogonię. To też wielu z nich zadowala się teoryą pankosmiczną, która przyjmuje świat, jako całość sobie wystarczającą, która „zgoła nic ani w sobie, ani zewnątrz siebie nie potrzebuje, jak tylko tę swoją formę, ten wszędzie panujący porządek, tę wszystko przenikającą prawidłowość" (str. 173). Jednak ta teorya, imponująca wielu umysłom z powodu swego mechanizmu, „nie zna żadnej absolutnej jednej zasady, wychodząc od nieskończonej wielości pojedynczych istot; nie zna żadnego początku rzeczy, przypuszczając, że wszystko od wieczności istnieje; dla niej, dla tej samej przyczyny niema aktu stworzenia, i z tego względu nie zna potrzeby stwórcy" (str. 182). Najważniejszy atoli błąd tej teoryi, która się musi opierać wyłącznie na doświadczeniu zmysłowem, na tem polega, że nie może ona przyjmować żadnej wolności w świecie, chociaż doświadczenie uczy, że taka wolność przynajmniej w człowieku istnieje; a powtóre teorya ta musi przyjmować równoczesność wszystkich bytów, jeżeli chce uniknąć aktu stwórczego: tymczasem geologia poucza, że różne gatunki zwierząt i roślin powoli się zjawiały. A jak dla ewolucyi świata zwierzęcego i roślinnego musimy obrać geologię za przewodniczkę, tak znów historya ogólna dziejów ludzkich wykazuje nieraz namacalnie, że czyny z woli ludzkiej wypływające, zmierzają do czegoś wyższego, do celu, naznaczonego im przez inny Rozum.

Nie trzeba przypuszczać, że cud, jako wdanie się Boga w bieg spraw, czy to świata organicznego, czy też w dziedzinę woli ludzkiej, nie da się pogodzić z prawami natury. Odnośnie do świata zwierząt i roślin jest, podług autora „Dumań", rzeczą jasną, iż wyższe gatunki nie mogły się wykształ-

cić z niższych automatycznie, bo nigdy to, co jest wyższe, nie zrodzi się z tego, co jest niższe. Wyższe zatem twory mogły powstać tylko przez akt stwórczy (str. 186). Zresztą ludzie mają najczęściej mylne pojęcie o cudzie. Otóż „wiedzieć należy, że cud nie jest czemś, obok czego natura nie mogłaby się ostać, czemś z nią absolutnie sprzecznem. Cud nie znosi bynajmniej praw natury, lecz owszem posługuje się niemi, aby im taki kierunek nadać i takie skutki z nich wywieść, na które natura sama sobie zostawiona nigdyby się była nie zdobyła. Już artysta, posługujący się naturalnymi środkami i zagarniający prawa natury na swój użytek, aby dzieło sztuki stworzyć, niejako cud działa. Jeżeli więc ograniczony człowiek może naturę zmusić, aby jemu posłuszną była, i coś z niej wydobyć, na coby ona nigdy się nie była zdobyła, cóż dopiero Ten, na którego skinienie świat stanął?" (str. 186). A jak zjawienie się życia było dziełem Boga, tak znów dzieje człowieka dowodzą jego celu wyższego pozaziemskiego.

Gdyby człowiek był powstał drogą ewolucyi naturalnej, świat byłby dla niego rajem, a przynajmniej nie możnaby zrozumieć tej sprzeczności, jaką spostrzegamy między celami i zadaniami czysto ziemskiemi człowieka, a opornością ze strony natury. Natura nie mogłaby swemu dziełu najdoskonalszemu wyrządzać tyle przykrości, ile mu ich obecnie wyrządza. Człowiek stworzony na króla ziemi sam jeden ze wszystkich tworów widzialnych odbywa wjazd do swego dziedzictwa płaczem. A chociaż natura w niejednem mu służy, jednak większa jest suma zła, które mu wyrządza, od sumy dobra, którego mu dostarcza, podobnie jak tło zajmuje więcej miejsca na obrazie, aniżeli sam rysunek.

Skądże ta sprzeczność, skąd zło? Możemy narazie pominąć zło moralne, którego sam człowiek jest sprawcą; ale przecież oprócz tamtego jest zło fizyczne, którego człowiek nie zawinił; dlaczegóż ono istnieje? Nie można się zgodzić z Leibnizem, jakoby zło fizyczne stąd pochodziło, iż każde stworzenie jest z natury rzeczy podległe niedoskonałościom, bo taka odpowiedź przypuszcza w rzeczach stworzonych rozum, któryby mógł poznawać swoją niedoskonałość. Lecz rozum tylko człowiek posiada między stworzeniami ziemskiemi.

Otóż niemasz zła fizycznego ani w minerałach, lub ciałach zwierząt i roślin, bo każde z nich doskonale spełnia swe cele przyrodzone. Idzie przeto tylko o człowieka. Przyroda zachowuje się względem niego tak, jak czasem złośliwa niańka względem dziecka, bawiącego się cackiem, które mu ona wyrywa w chwili największego jego rozbawienia. Tylko że życie człowieka jest czemś więcej, jak cackiem. Włożył on w nie całą istotę swoją. Człowiek, wrósłszy raz w życie, zakosztowawszy jego goryczy i słodyczy, pragnie wiecznie w niem trwać, upatruje w niem cel absolutny. Tymczasem natura drwi niemiłosiernie z niego, przecinając pasmo dni ku jego i przyjaciół jego żalowi. Skądże więc taka sprzeczność? Niektórzy przypuszczają, iż niegdyś musiało być inaczej, i że natura we wszystkiem szła człowiekowi na rękę, we wszystkiem mu podlegała; ale sam człowiek zwichnął ten stosunek, nadużywając swej wolności, wskutek czego z rozporządzenia Bożego natura przestała być człowiekowi w mnóstwie wypadków uległą. W rzeczywistości istnieje wiele skutków moralnego upadku pierwszego człowieka, a cała historya jest pełna dźwigania się z tego upadku i znowu upadania, błąkania się po drogach fałszywych, a szukania prawdziwej, gdyż związek z Bogiem nie mógł być całkowicie zerwany. „Dlatego jak ślepy choć macaniem raz wraz go omylającem szuka czegoś nieporuszonego, czegoby się trzymał, tak ród ludzki pozbawiony prawdziwego wzroku, błądząc po bezdrożach naturalizmu, poganizmu, prawdziwego Boga szukał i szuka, i do Boga ze swego stanowiska subjektywnego rąk wyciągać nie przestanie. Ale też nawzajem i ze stanowiska objektowego uważając, Bóg nie mógł zostać obojętnym na wrzeszczenie duszy ludzkiej na puszczy zbłąkanej. To też stanowi przedmiot Epopei objawienia wyższego, nierównie jak w naturze, bo w świecie duchowym się dokonywującego" (str. 203). Tem się tłumaczy owa interwencya, ów palec Boży, niejednokrotnie dający się spostrzegać w dziejach ludzkości. Bóg poprostu wychowywał ludzkość, poskramiał zbytni wybuch namiętności, a gdy nadszedł moment właściwy, dał Swe objawienie. Wobec faktu, że i po objawieniu natura zachowuje się wrogo wobec człowieka, odpada przypuszczenie, że pierwszy człowiek odebrał bezwarunkową władzę nad naturą, a tylko trzeba

przypuścić, że wskutek swego połączenia z Bogiem rozum miał doskonalszy i wiedział, jak unikać przeciwności natury, i jak ją zaprzągać do swej służby, a zwierzęcość jego była naprawdę tylko podnóżkiem jego strony duchowej. Odkupienie nie miało na celu przemienić natury fizycznej człowieka, tylko naprawić jego wolę, bo przez jej nadużycie człowiek odpadł od Boga, a stąd „zbłąkanemu człowiekowi musiało przykładem być pokazane, gdzie jego zbawienie leży: że w zwierzęcości, w dogadzaniu swym zmysłom nie może być cel jego ostateczny, że wolność i rozum nie na to mu dane, aby z nich robił posługaczki zmysłowości, oraz że w tem opanowaniu zmysłowości nikt inny człowieka nie może zastąpić, gdyż to musi być aktem jego własnej woli, bo inaczej żadnegoby to znaczenia nie miało" (str. 211).

Wobec takiego poglądu na istotę objawienia łatwiej przychodzi wyrozumieć rolę zła fizycznego dla życia ludzkiego. Przedewszystkiem człowiek umniejszy sobie wiele zła przez religijne pojmowanie swego celu ostatniego. Wielu Jobów i Łazarzów nie poddawało się rozpaczy, bo uniesienie ich ku Bogu czyniło ich cierpienie znośniejszem, bo zło mieli za ekspiacyę swych win lub za dopust Boży w celu powiększenia ich zasług. Ale nadto zło fizyczne zmusza człowieka do obrony, a stąd potęguje pracę i wysiłki rozumu nad wyszukaniem sposobów do odparcia zła, hartuje wolę w znoszeniu zła, poskramia zapędy miłości własnej, zmusza człowieka do oglądania się za innym, lepszym światem, aniżeli ten, w którym tyle cierpień staje się udziałem człowieka. Autor podaje też kilka środków ku ulżeniu dolegliwościom. Wielu np. narzeka na stałość praw natury, gdyż nie wszystko mogą przeprowadzić co sobie zamierzyli; tacy zapominają, że bez stałych praw przyrody ich życie byłoby niemożliwe. Co więcej, wolność człowieka lepiej się uwydatnia przy stałości praw natury; gdyby bowiem tych praw nie było, człowiek nie mógłby robić postanowień szczegółowych swego działania, gdyż co krok natura stawiałaby mu przeszkodę wskutek dowolności swego zachowania się wobec ludzkich wysiłków. Z drugiej strony umysł religijny umie poza owemi prawami ujrzeć prawodawcę Boga, bo przeczuwa on, że nie prawo konieczności

noże być najwyższą instancyą świata, lecz wola wszechpo-
ężna Boga, od którego prawa pochodzą. Stąd to wiara w cu-
la jest naturalniejszą człowiekowi, jak wiara w nieubłaganą
konieczność naturalizmu. Jednak pragnienie cudów byłoby
zuchwałem wyzywaniem Boga, tem więcej, że świat i dzieje
udzkie pełne są cudów, a tylko wskutek ich częstości nie
dość je cenimy. Byłoby też wprost niedorzecznie czynić swe
przekonanie o istnieniu Boga zależnem od tego, czy raczy On
cud jakiś zdziałać.

W dalszym ciągu autor zestawia wynik dotychczasowych
rozmyślań i dochodzi do wniosku, że ani materyalizm, ani
dealizm nie potrafią pogodzić rozmaitych sprzeczności w na-
zem pojmowaniu świata. Pozostaje tedy dualizm, jako jedy-
nie prawdziwa teorya poglądu na świat. Prawdziwość dua-
izmu objawia się najlepiej w naturze człowieka, jako istoty
zmysłowo-duchowej. Jeżeli atoli duch nasz ma być ze światem
w jakiemś połączeniu, musi istnieć ogniwo, któreby łączyło
e dwa byty. Ogniwem jest substancya, nie w znaczeniu
czynnem, lecz biernem wzięta, to jest „jako warunek jedności
biernie wszystkie różnice w siebie przyjmującej" (str. 254).
Innemi słowy: wszechświat można pojmować jako byt przed-
miotowy, a ducha jako byt podmiotowy, wskutek czego je-
dność jest łącznikiem (analogicznym) obydwóch bytów. Duch
pojmuje wszechświat przy pomocy należycie uporządkowa-
nych pojęć. Ale nie tu kończy się jego działalność: duch bo-
wiem może poznawać siebie w swem poznawaniu, co jest
najszczytniejszym jego przymiotem, oraz może łączyć dowol-
nie różne cechy pojęć i tworzyć byty myślne. Nie inaczej
też postąpił Bóg ze światem, a choć nie możemy zgłębić Bo-
ga, możemy sobie utworzyć pojęcie stworzenia przez analogię
z tem, co w naszym duchu zauważyć możemy. Nim bowiem
rzecz jakąś wykonamy, wprzód ją stwarzamy w myśli. Otóż
aktu stworzenia świata z niczego nie możemy inaczej poj-
mować, tylko że „w absolutnym duchu boskim cały wszech-
świat i cały przyszły w nim porządek ze wszystkimi gatun-
kami i rodzajami jestestw i zamierzonemi kolejami rozwoju,
odwiecznie, jako pomysł mądrości Jego, idealnie istniał zanim
nastąpiło urzeczywistnienie go czyli przeniesienie go ze sfery

idealnej, od absolutnego ducha nieodłącznej, w odrębny byt" (str. 271). Owo przeniesienie odbyło się z czasem i w czasie, którego początkiem był moment zjawienia się świata.

Ale nadto Boga należy wyróżnić, a nie utożsamiać ze światem w jego idealnym stanie, bo i nasz duch nie jest przecież tem samem z tem, o czem myśli. Jednym z celów istnienia człowieka na ziemi jest odgadywać ów świat idealny, pojmować myśl Bożą w rzeczach tkwiącą, bo na tej drodze duch ludzki najłatwiej wzbić się może ku Bogu. „Szukamy Boga rozumem wszędzie w naturze, w historyi, w objawieniu; gdzie nam rozum nie wystarcza, przywołujemy na pomoc wiarę; pragniemy go uczuciem, bo nam tęskno, smutno na świecie! Wszystko nam się wymyka, życie upływa jak strumień, który nigdy nie wraca, brakuje nam fundamentu pod nogami, lecimy w przepaść, chcielibyśmy się czegoś wiecznego, czegoś absolutnego uchwycić" (str. 281). Stąd też rozważanie myśli Bożych i śledzenie za niemi nietylko nie jest zuchwałością, ale wprost potrzebą naszej duszy, która bez oparcia się na idei Boga osobowego, mającego wolę najdoskonalszą, zgoła nie mogłaby pojąć świata. Ani bowiem przypadek, ani konieczność jakaś absolutna nie tłumaczą, skąd się świat wziął, tylko można to osiągnąć, przyjąwszy wolę Bożą, która oba światy: materyalny i duchowy pomimo ich różnicy dla siebie przeznaczyła. Lecz jeżeli w Bogu nie istniała żadna konieczność, aby świat stwarzać, a mimo to świat istnieje, to nasuwa się pytanie, co za pobudkę miał Bóg, stwarzając świat?

Pierwszą taką pobudką była idea absolutnej prawdy. Bóg chciał, ażeby świat, który tylko idealnie w Jego myśli istniał, stał się rzeczywistą prawdą przez odrębne istnienie. Gdyby jednak w świecie nie było duchów, zdolnych wyrozumieć myśli Boże, byłby świat pozostał wystawą nieskończonej ilości dzieł pięknych, ale nie byłoby widzów do jej oglądania. Wobec tego Bóg nie poprzestał na martwej i bezrozumnej naturze, ale powołał do bytu istoty, któreby wiedziały o Bogu i o sobie, któreby były obdarzone wolnością poczynania czynów, zgoła: w materyalnym świecie duchowe osobowości, któreby były ogniwem, łączącem materyalny świat z idealnym. Osobowość na stronie człowieka, a osobowość absolutna na stronie Boga — oto dwa krańce stworzenia.

Wszelako chęć objawienia wszechmocy przed człowiekiem nie mogła być motywem i celem ostatecznym aktu stwórczego ze strony Boga, bo w takim razie w pojęcie Boga, jako najdoskonalszego bytu wprowadzałoby się pierwiastek rażącego egoizmu ze strony Boga. W tym bowiem razie świat i ród ludzki nie miałyby żadnego celu własnego, któryby się mógł ostać, bo świat służyłby wyłącznie na to, aby człowiekowi przedstawiać wszechmoc Bożą, a człowiek na to, aby tę wszechmoc podziwiał, a co najgorsze, zniknęłaby wolność w takiem pojmowaniu tak ze strony Boga, jak i człowieka. Ze strony człowieka dlatego, bo nie byłby niczem innem, tylko „rodzajem błyskawicy procesu natury, pojawiającej się po chwili znowu znikającej, a pojedyncze indywidua nie byłyby niczem innem, jak tylko istotami jedne po drugich się przesuwającemi, aby tylko być narzędziami procesu rodzajowego" (str. 320); ze strony znów Boga usunięta byłaby wolność, bo Bóg musiałby ciągle stwarzać i burzyć, bo wszechmoc nie mogłaby przestać działać, inaczej byłaby nieczynnością. Nie może zaś człowiek być obojętny na to, czy jest wolny, czy też nie, bo właśnie z wolności wynikają najwznioślejsze prawdy. Innej mianowicie drogi nie mamy do urobienia sobie pojęcia o Bogu, jak analizę naszego ducha. Otóż jeżeli duch nasz jest wyposażony w rozum i wolę, to znów analizując ich czynności dochodzimy do idei stworzenia i rozumiemy, w jaki sposób Bóg stworzył świat.

„W człowieku zatem złożony jest faktyczny dowód exystencyi Boga, Jego osobowości, absolutnej duchowości, wszechmocności i innych przymiotów; ale obroną tego dowodu, powtarzam, jest wolność człowieka. Na tej nitce zawieszone są losy stworzenia" (str. 326). Ponieważ tedy na wolności opiera się cały gmach naszej wiedzy o świecie, trzeba ją przeto ugruntować.

„Wielu pojmuje fałszywie wolność, jako niezawisłość bezwzględną. Jest to pojęcie wolności fałszywe w odniesieniu do człowieka, który przychodzi na świat w warunkach od niego niezawisłych. Wolność we właściwem znaczeniu, to wolność wyboru. Objawia się ona już jako swawola lub upór, a u ludzi dorosłych jej dowodem namacalnym są cierpienia stąd wynikające, że człowiek nie wszystkiego może dokonać,

czego pragnie. Takie zapory nie znoszą wolnej woli w człowieku, tylko go pouczają, że nie jest wszechmocny. Różne są gatunki wolności, a z tych najważniejsza jest możność wyboru między dobrem a złem. Ale i ten rodzaj wyboru nie może być ostatecznem przeznaczeniem człowieka. Podług takiego bowiem wyobrażenia zdawałoby się, że tylko łapka na człowieka jest zastawiona. Postawić obok człowieka z jednej strony przepaść, wszelkimi powabami otoczoną, i umieścić go prócz tego na ślizkiej pochyłości zmysłowości, ku tej przepaści prowadzącej, a z drugiej strony umieścić wieczną nagrodę cnoty, jakby na wierzchołku wysokiego drzewa masztowego i kazać mu po nią sięgać, pomimo że dostanie się do niej takiemi trudnościami jest otoczone, — byłoby to zaprowadzić w świecie moralnym ten rodzaj loteryi, gdzie na jednego wygrywającego tysiące jest przegrywających" (str. 346). Cel człowieka jest wyższy, a jest nim wieczne uszczęśliwienie, które jednak nie jest mu odrazu i zadarmo dane, tylko musi być wysłużone. Otóż wybór między złem a dobrem jest tylko środkiem do zdobycia szczęśliwości.

Atoli uznanie wolności w świecie zdaje się rozbijać ten świat na atomy, na mnóstwo jednostek, które same się rządzą swą wolą, od innych są niezależne, z innymi duchami niepołączone. Wobec tego nasuwa się pytanie, na co Bóg te jednostki samorządne świadomie do bytu powołał, a tem samem na co jest wola w duchach?

Gdyby Bóg na to tylko stworzył duchy, aby nie brakło istot, uznających wielkość Stwórcy i Jemu chwałę oddających, to taki cel raziłby nas z powodu przymieszki egoizmu ze strony Boga. Inny więc musiał być ten cel, mianowicie miłość Boga ku człowiekowi, a ze strony człowieka miłość ku Bogu i bliźnim. „W miłości ujrzał Bóg absolutny cel stworzenia, w miłości widział Bóg absolutną prawdę, i tę chce mieć urzeczywistnioną. W miłości jest dopiero klucz do najwyższych tajemnic, podpora, osłoda, ochota, nawet siła w życiu teraźniejszem, i rękojmia przyszłości. Wynieście miłość ze świata duchowego, a zamienicie go w chaos, odbierzecie mu wszelkie znaczenie. Miłość dopiero jest owym z nieba zesłanym cementem, już na tym świecie królestwo Boże za-

wiązującym, zadatkiem wieczności, poręczycielką nieśmiertelności. Bez miłości świat jest puszczą albo pobojowiskiem dzikich namiętności, życie jest wygnaniem, myśl jest labiryntem, serce narzędziem katuszy. Miłość łączy Boga z człowiekiem człowieka z Bogiem, łączy ludzi między sobą. Kiedy natura nie zna innego związku tylko żelazne jarzmo konieczności, myśl nic, tylko zimną konsekwencyę prawidłowości, — miłość zaprowadza dobrowolne zrastanie się duchów w jedną całość, szanując zarazem wzajemną niepodległość. Miłość jest danem się duchowem jestestw w jedność; pomimo to wymaga, jako nieodzowny warunek do istnienia swego, iżby osobowości trwały naprzeciwko siebie, inaczej nie miałyby się komu udzielać" (str. 360).

W miłości tedy jest rozwiązanie całej zagadki istnienia świata. Miłość bowiem nie jest tylko rzeczą serca, lecz i spekulacyi. Jakiż bowiem cel miał Bóg, stwarzając świat? Nie inny, tylko miłość ku stworzeniom rozumnym, a wobec tego kategorya miłości jest najwyższą kategoryą i rozwiązuje najwyższe zagadnienia spekulacyi. „Naprzód jest ona najoczywistszym dowodem osobowości Boga i osobowości człowieka, gdyż miłość nie może mieć miejsca, tylko między osobowościami naprzeciwko siebie stojącemi i jako takie trwającemi. Pomimo to te osobowości jednoczą się w absolutnem połączeniu uszczęśliwienia, nie tracąc nic ze swojego absolutnego bytu. Na stronie Boga miłość jedynie zdolna jest wytłumaczyć absolutny cel stworzenia. Miłość dopiero dla nas uzupełnia wyobrażenie Boga, gdyż bez niej pojąć Go niepodobna. Wskutek miłości, jaką Bóg do kreatury powziął, mógł się dopiero świat duchowy zjawić, bo bez niej nie mógłby istnieć, a przynajmniej byłby największą anomalią. Na stronie człowieka miłość łączy go z Bogiem i z równymi sobie, a nawet ze światem, nic przynosząc jego odrębnemu bytowi najmniejszego uszczerbku, owszem rozprzestrzeniając go do najwyższego stopnia, bo miłość wszystko ogarnia". Miłość to stawia mu cel najwyższy życia, ona zaspokaja rozum, za nią idzie wolność, bo miłość jest dobrowolne lgnienie serc do siebie; wola znów nie może być bez myśli, bez świadomości o sobie, o świecie i Bogu; a tak za myślą i wolą idzie cały świat prak-

tyczny, którego człowiek jest twórcą, wobec czego kategorya miłości obejmuje w sobie tak kategorye ontologiczne, jak i logiczne.

Uzyskawszy w miłości najwyższą kategoryę, która jakby gwiazda jasna rzuca swe promienie na ogół zagadnień, dręczących ducha ludzkiego, autor poświęca ustępy końcowe swej książki rozwiązaniu niektórych zarzutów. I tak, odpiera zarzut, że zło moralne zdaje się być przeciwne wszechmocy Boga; dalej zarzut, że nie należało stwarzać człowieka, gdy tylko Bóg przejrzał jego upadek; wykazuje, że wolność w Bogu nie jest zdolna złego, ale człowiek takiej wolności doskonałej nie posiada: odpowiada na pytanie, jak można kochać Istotę najwyższą, choć się Jej nie widzi: dowodzi, że pewność nieśmiertelności opiera się na pragnieniu wiecznego istnienia i na wstręcie do śmierci. Następnie dowodzi, że pierwszem stadyum w rozwoju wolności jest szczęśliwość doczesna we familii, że jednak komunizm familijny nie powinien być rozszerzony na cały naród; drugim stopniem rozwoju wolności jest stanowisko prawa prywatnego, publicznego i międzynarodowego, przyczem autor określa dokładniej stosunek wzajemny równości i wolności i okazuje, ile niebezpieczeństw się kryje w równości mylnie pojętej. Wreszcie trzecim stopniem procesu wolności jest stanowisko moralno-religijne miłości Boga i bliźniego, którego to stopnia nie znało pogaństwo i dlatego to miłość Boża zesłała objawienie przez Chrystusa Pana.

Bardzo ważny jest § 85: „Jak dalece objawienie przechodzi granice rozumu ludzkiego." Autor nadaje temu pytaniu inną formę, mianowicie, czy objawienie przechodzi absolutnie granice rozumu ludzkiego? „Jeżeli — odpowiada autor — myśl jego (pytania) ta jest, czyli rozum ludzki z własnych swoich sił mógł do tej prawdy dojść, do której go objawienie doprowadziło— w takim wypadku odpowiedzieć należy, że niema najmniejszego podobieństwa, aby to kiedykolwiek nastąpić mogło... Z naturalizmu do prawdziwego Boga, z egoizmu do miłości nie prowadzi droga. Naturalizm nie podniesie się wyżej, jak do bałwochwalstwa pogańskiego, a egoizm nie wejdzie dalej jak na stanowisko prawa" (str. 465). Co najwyżej nieszczęścia i błędy naturalizmu mogą tylko usposobić duszę do przyjęcia objawienia, które jedynie może człowieka wyprowadzić

owego zła. Wówczas to człowiek może zamienić treść objawienia w swoje przekonania, całkiem ją sobie przyswoić i innych do niej zachęcić. „Metafizyczna część objawienia, zwłaszcza jeżeli to przechodzi zwyczajne zjawiska natury, jeżeli p. w tym przewodniku było coś nadzwyczajnego, nadziemskiego, do zwyczajnych ludzi niepodobnego, i inne tego rodzaju okoliczności, mogą przechodzić zwyczajne pojęcie, albo tylko dla bardzo głębokich rozumów być przystępne: ale praktyczna część objawienia, ta właśnie, która jest do wolności dresowana, która jest istotą wszystkiego, bo w niej leży cel absolutny człowieka, ta nie może być dla człowieka nieprzystępna, ta nie może przechodzić jego pojęcia, ale owszem musi być światłem, któreby wszystko rozjaśniało, i całą jego istotę przejmowało".

To też „jeżeli ze stanowiska filozoficznego do chrześciańskiego poglądu na świat się przyznajemy, i innym to zalecamy, to czynimy to dlatego, ponieważ w tym poglądzie mieści się systemat wszystko ogarniający, konsekwentny i w najwyższym stopniu człowieka oswobadzający. Tymczasem więc filozofii prawa swobodnego myślenia nie odbieramy. Śmiało twierdzić możemy, przeszedłszy niemal wszystkie stanowiska główne, że między wszystkimi systematami, na jakie się starożytność i nowsze czasy zdobyły, ani jednego niema, któryby się co do treści swojej z poglądem chrześcijańskim na świat mógł równać. Jest to treść, która potrzebom najgłębiej człowieka poruszającym najbardziej odpowiada. I nikt nie jest w stanie zaprzeczyć, że ta treść tak jest zbawienna, iżby ją każdy z całej duszy najchętniej głową i sercem przyjął, aby tylko co do formy wiedzenia o jej pewności zabezpieczyć się można było. Nie na tem się zahacza, co Chrześcijaństwo w sobie zawiera, bo to jest w najwyższym stopniu szczytne i każdego zaspokajające, i każdy to pod względem praktycznym chętnie przyzna. Lecz cała trudność jest raczej teoretyczna, pod względem ścisłości naukowej formy, która szczególniej u oświeceńszej klasy, co się o nauki ocierała, i co wszystko ze ścisłością naukową chce sobie mieć podane, zupełnemu poddaniu się Chrześcijaństwu stoi na zawadzie. Ale i ten opór nie tyle jest wewnętrzny, na niesprzyjaniu oparty, jak raczej zewnętrzny, do powierzchownego wyznania się od-

noszący" (str. 467). Wyliczywszy różne skutki dobre, jakie Chrześcijaństwo przyniosło z sobą na świat, a to w rodzinie, w państwie, w stosunkach prawnych, obyczajowych i t. d., zadaje sobie autor pytanie, czemu tak późno nastąpiło objawienie, i daje odpowiedź, że poszło to stąd, iż objawienia nie można było rzucać na los szczęścia między ludzi; więc mogło się ono dokonać wtedy dopiero, gdy warunki do jego przyjęcia były przygotowane, gdy już przynajmniej niektóre serca były zorane i do tego stopnia uprawione, iż im można było wielki siew ludzkości powierzyć (str. 471). W końcu rozprawia się autor z tymi, których gorszy fakt, że do dziś dnia niemal $^4/_5$ ludzkości nie przyjęło Chrześcijaństwa, w czem przeciwnicy upatrują opieszałość ze strony Opatrzności, zapominając o tem, że proces zbawienia jest procesem wolności, i że woli nie można fizycznie narzucać prawd choćby najszczytniejszych.

Kilka uwag. Tłumacz „Historyi filozofii" Schweglera na język polski, ks. Franciszek Krupiński, wydał w swym „Dodatku", obejmującym dzieje filozofii w Polsce, sąd bardzo nieprzychylny o filozofii Gołuchowskiego. Powiada on: „Czem była filozofia Jakobiego w rozwinięciu filozofii niemieckiej, tem „Dumania" w rozwoju naszej, chociaż tamtę wywołał krytycyzm szkoły Kantowskiej, a tę współczesne powątpiewanie i religijna krytyka głównie między niemieckimi teologami rozwinięta... Obrona osobowości Boga i nieśmiertelnego, indywidualnego życia ciągle stała przed oczyma naszych filozofów. Począwszy od Trentowskiego aż do Gołuchowskiego każdy próbował po swojemu te prawdy pojmować; *najmniej filozoficznie przedstawił je Gołuchowski.* Miłość we wszystkich jego poglądach jest tem, czem u innych był mysł, rozum bezwzględny, wyobraźnia, intuicya czynna i t. d., t. j. źródłem, pierwiastkiem całego zapatrywania się na świat natury i ducha" (str. 467). Przytoczywszy zdanie Gołuchowskiego: „Miłość jest najoczywistszym dowodem osobowości Boga i osobowości człowieka"—tak dalej pisze Krupiński: „Myśl tu czytelniku extazę Nowoplatońską, bezpośrednie widzenie mistyków i kwijetystów, Swedenborgianów i wszystkich marzycieli, i zastanów się, czy nie z takiego absolutnego połączenia się w duchu człowieka z Bogiem wyrosły wszystkie te wilki i zdziczałe gałązki filo-

oficznego drzewa? Oto co dalej mówi autor: „Kategorya mi-ości rozwiązuje wszystkie wielkie kwestye: osobowości Boga człowieka, kwestyę stworzenia i celu jego, kwestyę woli wolności i ostatecznego przeznaczenia człowieka, kwestyę upadku i odkupienia, kwestyę objawienia, doczesnego i przyszłego bytu. W kategoryi miłości łączy się teorya z praktycznością, nauka z życiem, wiara z rozumem, filozofia z religią i t. d." Jakie fundamenta, taki dom, jakie źródło, taka rzeka, jakie nasienie, taka roślina, jaki pierwiastek, taki system i jego następstwa" (str. 469).

Czy ten sąd ostry jest w całości uzasadniony? Czy na korzyść rzekomego podsądnego nie da się powiedzieć nic dobrego? A jeżeli już nie całkiem da się go uniewinnić i obronić, czy przynajmniej nie dałoby się przytoczyć takich okoliczności łagodzących, w których świetle jego wina bardzo lednieje?

Przypomnimy sobie z życia Gołuchowskiego niektóre szczegóły. Bardzo wcześnie odumiera go ojciec; niedługo potem przyszło mu się rozłączyć i z matką i z rodzeństwem, porzucić dom rodzinny, a iść między obcych, gdzie jego ucha nie dolatywał dźwięk mowy jego ojczystej. To oderwanie od najdroższych sercu pociągnęło za sobą tęsknotę za nimi; myśl chłopczyny często biegnąć musiała z nad Dunaju ku Wiśle, u matce, ku rodzeństwu, ku Polsce. Wraca nareszcie do swoich; otwierają się przed nim świetne widoki, chwalą go mistrze, jego prace zyskują poklask, medale, powołują go do Wilna. W tem ręka rządu na nim spoczęła; gryzł się tem, jak świadczy list jego brata do Nowosilcowa (12 kwietnia 1822 r.), i własny jego list do Ziemięckiej (z r. 1846), w którym pisał, „że z rozdartem sercem, pełen boleści po obcych krajach się włóczył i samemi ponuremi dumaniami się karmił" [1]). Nadeszła burza listopadowa 1830 r.; Gołuchowski pieszy wypełnić obowiązek względem ojczyzny, a spotyka go kilkomiesięczna kaźń; wydostaje się nareszcie do Garbacza, gdzie ciężkie podejmuje znoje, aby być od innych materyal-

[1]) P. artykuł Chmielowskiego w „Przeglądzie filozoficznym". 1903, str. 27.

nie niezależnym, a wiadomo, jak często każdy gospodarz ku niebu wzrok swój musi podnosić. Smutny rok 1846, rok haniebnej rzezi galicyjskiej, wywarł na jego duszy wrażenie bardzo bolesne; rok 1848 wyleczył go, jak okazuje list do Ziemięckiej, z wielu ułud, a za to spotęgował jeszcze więcej to przekonanie, które miało już dość czasu zrodzić się w jego duszy, że tylko miłość Boga i miłość bliźniego mogą usunąć zło ze społeczeństwa ludzkiego i zamienić padoł płaczu na krainę znośnego pożycia z sobą ludzi. Wyniósł z domu rodzinnego wiarę czystą i żywą, a zdany na siebie, często wśród obcych, nie dziw, że wzrok swój podnosił ku Bogu i w Jego miłości szukał podpory dla siebie. Wiara mu była puklerzem, wiara ostoją przed rozpaczą, wśród burz i zmiennych kolei życia. Zapragnął tedy dać na zewnątrz wyraz swym przekonaniom, do czego sposobności mogła mu dostarczyć z jednej strony gruntowna znajomość filozofii niemieckiej, oraz pustka, która w niej się gnieździ, choć osłoniona szumnymi frazesami; z drugiej zaś obcowanie z Schellingiem, entuzyastą, filozofem intuicyi i uczucia, a w swej „Filozofii Objawienia" silnie się zwracającym ku Chrześcijaństwu, aczkolwiek na swój sposób pojmowanemu. To też w liście do Ziemięckiej (r. 1842) wyraźnie on zaznacza, iż należy do tych, „którzy się jeszcze nie rozstali z nadzieją, że religia i spekulacya w rezultatach swych połączyć się muszą". Rozejrzawszy się zaś w treści Objawienia, w tem co księgi St., a zwłaszcza Nowego Zakonu mówią o Bogu, o Jego stosunku do stworzeń, a w szczególności do człowieka, znajdował tam dość argumentów dla swej myśli głównej, że tylko miłość skłoniła Boga do stworzenia istot rozumnych. Surowy sędzia Gołuchowskiego, ks. Krupiński, chyba powinien był wiedzieć o takich tekstach Pisma św., jak np. „Bóg jest miłością", „Tak Bóg umiłował świat, że Syna Swego jednorodzonego dał, aby wszelki, który weń uwierzy, nie zginął, ale miał żywot wieczny", „A teraz trwają wiara, nadzieja i miłość, a z tych większa jest miłość", „Dopełnieniem zakonu jest miłość" i t. d. i t. d. Bezwątpienia, Gołuchowski przeholował, czyniąc z miłości najwyższą kategoryę ontologiczną i logiczną, ale znów całkiem niesłusznie powiększa jego sądzia winę, każąc mu czerpać ze źródeł Nowoplatonizmu lub mistyka Szredenborga. To zestawienie Gołuchow-

skiego ze szwedzkim „prorokiem" jest niesłychanie krzywdzące dla pierwszego, a nie świadczy o znajomości rzeczy u jego sędziego.

Za to ks. Krupiński ma słuszność, zarzucając Gołuchowskiemu, iż z miłości chce udowadniać osobowość Boga, człowieka, nieśmiertelność dusz. Lecz i tu nie powinno się przeoczać, że widoczna jest u Gołuchowskiego pewna przesada, z którą się jednak nie kryje; a powtóre, nie stawia on kategoryi miłości a priori, lecz indukcyjnie do niej dochodzi. Wprzód przecież wykazywał duchowość człowieka, z niej doszedł do duchowości i osobowości Boga, udowodnił dualizm myśli i bytu, a dopiero kiedy szło o wskazanie nici, łączącej człowieka ze światem, a poprzez świat z Bogiem, i Boga z człowiekiem oraz ze światem, znalazła się sposobność do wprowadzenia miłości, jako owego ogniwa, najlepiej istocie rzeczy odpowiadającego. Mógł tedy Gołuchowski mniemać, że skoro wykazał istnienie Boga, Jego osobowość, oraz że świat stworzył tylko z miłości, to nawzajem ma prawo wnioskować z miłości o osobowości Boga, oraz z miłości istniejącej w człowieku, stwierdzać jego osobowość i nieśmiertelność. Zapewne, samo pragnienie życia wiecznego, wstręt do śmierci, nie są jeszcze dowodem niezbitym nieśmiertelności duszy ludzkiej; ale znów jego sędzia zapomniał o szczególe, iż Gołuchowski przedtem udowodnił duchowość duszy ludzkiej, wobec czego pragnienie wiecznego życia jest głosem ducha, świadczącego o swej nieśmiertelności, a stąd owo pragnienie mogło mu posłużyć za dowód nieśmiertelności duszy ludzkiej.

Przejdźmy do innego zarzutu. W I tomie swych „Dumań" nakreślił Gołuchowski obraz niemieckiej filozofii idealistycznej, i poddał ten kierunek myśli ostrej krytyce. Uznaje to Krupiński, twierdząc: „Co do samego przedstawienia rozwoju filozofii niemieckiej niepodobna nic zarzucić Gołuchowskiemu; znać człowieka, który sam czytał, zastanawiał się, który przebrodził wpoprzek i wzdłuż ocean spekulacyi Niemców, i zdaje o niej sprawę, jako wtajemniczony znawca. Część ta dzieła może być czytana z prawdziwym pożytkiem przez filozofów i niefilozofów" (str. 468—469). Po takich pochwałach występuje Krupiński z tem cięższą skargą. „Smutna to rzecz, pisze on, kiedy filozof z powołania sam grób kopie filo-

zofii, obudzając nieufność do rozumu. Gdyby filozofia była zbiorem tylko subjektywnych mniemań o rozmaitych zagadnieniach świata i życia, gdyby za kryteryum prawdy brała li subjektywny rozum, istotnie możnaby ją raz na zawsze porzucić; lecz tak nie jest, ponieważ treścią jej rozum subjekt-objektywny, albo lepiej bezwzględny; kto więc ryczałtem rozum taki wyklucza z dziedziny filozofii, usuwa z pod niej jedyny prawdziwy fundament. Wszystko, co w jego miejsce postawimy, czy mysł, czy wyobraźnię, czy wreszcie, jak Gołuchowski uczynił, miłość, filozofia przestanie być tem, czem być powinna, wyrodzi się w filozofowanie, w eklektyzm lub mystycyzm" (str. 468).

Za cóż to jednak spotyka Gołuchowskiego takie oskarżenie, oskarżenie, które bezmyślnie powtórzył jego biograf w „Wielkiej Encyklopedyi lilustrowanej"? Odpowiada ks. Krupiński: „Tom I „Dumań" ma to samo dążenie, co „Filozofia i krytyka" Libelta, t. j. okazanie na filozofii niemieckiej negatywnej strony rozumu, który nic trwałego zbudować nie może, wszystko burzy, krytykuje, a nic organicznego sam nie stawia". Jakto, więc to Gołuchowskiego wina, że idealiści niemieccy nic organicznego zbudować nie potrafili, lecz przeciwnie, wszystko krytykując, wszystko burzyli, co inni przed nimi zbudowali? Ślusarz zawinił, a tu kowala wieszają! Czyż tylko jeden Gołuchowski dojrzał pustkę w filozofii idealistycznej Niemiec? Przeciwnie, nie świadczyłoby to dobrze o jego bystrości spostrzegawczej, gdyby tej pustki nie był ujawnił.

Czy jednak naprawdę tak on lekceważył rozum, jak, oprócz Krupińskiego, przypisują mu to H. Struve, a poniekąd i P. Chmielowski? Czy naprawdę chciał stopić, zlać w jedną całość teologię z filozofią? Znów tak źle nie jest. Gołuchowski oddał swe pióro na usługi teologii, bo w gruncie rzeczy jego „Dumania" są filozoficznem przedstawieniem prawd katechizmowych wiary, ale daleką była od niego myśl stopienia rozumu z wiarą. Jednego on szczerze pragnął: uniknąć rozterki w duszy, wynikającej z rozbratu między wiarą a filozofią

---

[1]) Por. H. Struve: „Logika jako teorya poznania w Polsce" (Warszawa, 1911, wyd. II), str. 260.

w duszy jednego i tego samego człowieka. „Przyznasz wierze zwycięstwo nad rozumem — pisze on do Morawskiego — to mnie ogarnia smutek, bo idzie szmer między ludźmi: Więc wiara nie mogła się z rozumem zgodzić; więc ma w sobie coś nierozumnego, co się nie mogło ostać przed pochodnią nauki?.. Przyznasz rozumowi zwycięstwo nad wiarą? Ten sam smutek! Kto się może szczerem sercem łączyć do tryumfalnych wykrzyków... Tak kolosalna potęga, jaką jest wiara... więc ta wiara nic rozumnego w sobie nie ma?" Pogodzenie obojga, a nie pognębienie i poniżenie któregokolwiek z nich — oto jego pragnienie. Że nie myślał o utożsamieniu wiary z rozumem, okazuje się stąd, iż się domaga, aby rozum uzasadniał potrzebę wiary i jej podstawy. „Nie dosyć jest chcieć wierzyć, mówi on, ale trzeba też i słuszne powody mieć do tego wierzenia; inaczej można Bóg wie w co wierzyć, może nawet w takie rzeczy, w które nie należy wierzyć; jeżeli zaś o powodach mowa, któż je ma rozbierać, jeżeli znowu nie, to myślenie, którem wiara pogardza? Możeż się wiara kiedykolwiek bez myśli obejść? Nie." Kto tak obie sfery rozróżnia, ten ich nie utożsamia. To też, choć go łączył związek serdecznej przyjaźni z Ziemięcką, ani jednego artykułu nie zamieścił on w jej „Pielgrzymie" mimo prośby usilne z jej strony; nie umieścił zaś dlatego, że nie podzielał jej skrajnego poglądu na stosunek rozumu z wiarą. Natomiast jedno można mu zarzucić: pewną dyplomacyę w rozdziale sfer rozumu i wiary, pewne niezdecydowanie, i widoczna jest wielka kłopotliwość, czy to w listach do Morawskiego, czy w „Dumaniach", kiedy postawiwszy sobie jasno pytanie: dokąd sięga rozum w stosunku do objawienia? — daje odpowiedź, z której to jedno przebija, że jej autor sam nie bardzo wiedział, jak wybrnąć z trudnego zagadnienia, i że nie chciał obrazić ani rozumu, ani wiary. Utrudnił on sobie odpowiedź przez to, że wyraz wiara raz brał w znaczeniu religii czysto rozumowej, drugi raz w znaczeniu wiary objawionej, a w szczególności chrześcijańskiej. Lecz nie dziwmy się zbytnio takiemu postępowaniu. Z jednej bowiem strony problem to nader zawiły, z drugiej zaś wszelkie wychylenie się czy przesunięcie na prawo lub lewo mogło ściągnąć na niego zarzuty albo lekceważenia rozumu, albo pomiatania wiary. Brakło zresztą za

jego dni jakiegoś dogmatycznego określenia rzeczonego stosunku ze strony Kościoła, a co dopiero stało się na soborze watykańskim. Jakkolwiek się jednak rzeczy mają, jakkolwiek jego sposób rozwiązania zagadnienia o stosunek rozumu do wiary nie ze wszystkiem może zadowolić, podnieść jednak trzeba, że uniknął on jednostronnych poglądów Wrońskiego i Trentowskiego, którzy wiarę składali na całopalenie rozumowi, jak i Ziemięckiej, Morawskiego Józefa i Kozłowskiego Feliksa, którzy znów wiarę wynosili z uszczerbkiem praw rozumu. Czytając „Dumania" Gołuchowskiego po Trentowskiego „Vorstudien" lub „Chowannie", ma się mimowolnie to wrażenie, że po męczącej podróży wśród oślepiających piasków Sahary naraz stanęło się w pięknej, miłej, zewsząd zacienionej oazie przy ożywczem źródełku.

Gołuchowski upatruje jedność filozofii z teologią w tem, że jedna i druga ma za przedmiot swój to, co Wieczne, co Jedno, — Boga. Duch ludzki, tak dowodzi Gołuchowski, jest niespokojny w swych badaniach, nie czuje ostatecznego zadowolenia ze zdobyczy na najrozmaitszych polach umiejętności, póki nie wzniesie się do idei tego, co Najwyższe, co Wieczne i Niezmienne, co jest źródłem wszelkiego bytu, do Boga, i póki niejako z wyżyn Bóstwa nie ogarnie wszystkiego, co jest. Możnaby z tego powodu zarzucić naszemu filozofowi zależność duchową od Hegla i Schellinga. Czyż jednak nie tak samo twierdzili Platon i Arystoteles? Czyż dla pierwszego z nich najszczytniejszą umiejętnością nie była θεία σοφία (boska mądrość), to jest umiejętność sprowadzania wszystkiego co jest, do jednej idei, do najwyższego Dobra? Czyż Arystoteles nie nazwał swej „pierwszej filozofii" także „nauką teologiczną" (θεολογικὴ ἐπιστήμη)? Za cóż miclibyśmy ganić Gołuchowskiego, skoro za to samo tak wysoko cenimy mędrców greckich? Tem więcej, że jego dodatek, iż „filozofia zapomocą innego narządu i innym językiem" przemawia o tem, co Wieczne, najlepiej pokazuje, iż nie myślał o zaprzepaszczeniu rozumu na rzecz wiary, pomimo wspólności ich przedmiotu. Zresztą i o tem zapominać nie powinniśmy, że autor nie nadał tokowi swych myśli formy, że się tak wyrazimy, szkolnej, pod każdym względem wykończonej, metodycznie przeprowadzonej, ale je ujął we formę o wiele swobodniejszą „Dumań". Tem

się też da wyjaśnić, że autor dość często się powtarza, co czytelnika niemile razi. Lecz mimo usterki filozoficzne i teologiczne, pozostaną „Dumania" w naszej literaturze źródłem, z którego czytelnik w chwilach przygnębienia ducha może zaczerpnąć otuchę, pokrzepić się w wierze, pogodzić się z życiem, choćby było ciężkie, a dla ich autora będzie nazawsze chlubą, że choć doznał pocisków losu, choć nieraz serce mu się krwawiło, nie dał się złamać, a miasto swój pogląd na świat przyoblec kirem pesymizmu, jak to uczynili Schopenhauer i Hartman, wolał go pomieścić w słońcu miłości.

ROZDZIAŁ V.

Kierunek tradycyonalistyczny.

1. Maksymilian Jakubowicz.

(1785 — 1853).

Jakubowicz Maksymilian, urodzony 1785 r., był po ukończeniu akademii wileńskiej profesorem łaciny i greki oraz literatury starożytnej w Łucku, Święcianach, a nakoniec w słynnem lyceum w Krzemieńcu, aż do roku 1832, kiedy lyceum zamknięto. W dwa lata później (1834) powołano go na uniwersytet w Kijowie, i tu poruczono mu katedrę starożytnej literatury. Niezbyt długo tamże zabawił, gdyż przyjął zaproszenie na takąż katedrę w uniwersytecie w Moskwie, gdzie pracował do roku 1842, poczem jako wysłużony profesor opuścił Moskwę i osiadł w Żytomierzu, gdzie w 11 lat później t. j. dnia 14 kwietnia 1853 r. życia dokonał [1]). Pozostało po nim wiele prac filozoficznych, wydał też gramatykę języka polskiego, którą się posługiwano w szkołach byłego naukowego okręgu wileńskiego. Z rzeczy, odnoszących się do filozofii, pozostała po nim trzytomowa „Chrześcijańska filozofia życia

[1]) Por. „Encyklopedya Kościelna" X. M. Nowodworskiego, t. VIII, (Warszawa, 1876), str. 411.

w porównaniu z filozofią naszego wieku panteistyczną", Wil-no, 1853. (Nakład i druk Teofila Glüksberga). Książka roze-szła się dość prędko, a jej autor jeszcze na tydzień przed śmiercią zajmował się poprawieniem i rozszerzeniem swej pra-cy do drugiego wydania. Śmierć atoli nie pozwoliła mu do-konać tego zamiaru.

Treść „Chrześcijańskiej filozofii życia..." Jakubowicza.

Jakubowicz zabrał się do studyum filozofii już pod sam koniec życia. Rozczytywanie się w pismach Trentowskiego, Cieszkowskiego, Cousina, a przedewszystkiem tyle wówczas sławionych Hegla i Schellinga, napełniło go najwyższą nie-chęcią i wstrętem do filozofii, nauczanej przez wymienionych myślicieli, i wzbudziło w nim chęć żarliwą, aby wyświetlić całą niegodziwość owej filozofii, która pod maską Chrześcijań-stwa chciała przemycać idee panteistyczne najgorszego rodzaju. Nie czując się na siłach, aby wprost uderzyć na twierdzenia owych przedstawicieli panteistycznej filozofii, założył sobie cel daleko skromniejszy. „Nie dla filozofów tego świata, po-wiada on, nie dla uczonością swoją znamienitych, nie dla za-wołanych mędrców i polityków świata dzieło to przedsięwzią-łem i wykonywałem, ale dla Was, Bracia i Siostry w Chry-stusie; Wam też je na użytek oddaję i jako ofiarę, na jaką zdobyć się mogłem, Wam dzieło to składam i poświęcam" (Cz. I, 69).

Aż do wieku XVI, a więc do czasów wielkiego odszcze-pieństwa w Kościele katolickim istniała filozofia, rozwijająca się stale. Była to filozofia prawdziwa, bo oparta na znajo-mości prawd objawionych, a stąd słusznie też ją filozofią chrześcijańską nazywano. Nadszedł atoli wiek XVI, wiek re-wolucyi religijnej; rozum zbuntowany wypowiedział posłuszeń-stwo wierze. Nic dziwnego, że i filozofia poszła innymi to-rami, rozpoczynając swą rzecz od tego punktu, na którym stanęła filozofia grecka. Ta ostatnia chciała dojść do istoty Boga, natury i człowieka, oraz stosunku między nimi zacho-dzącego. Było to jednak usiłowanie próżne i bezskuteczne,

gdyż „niepodobna jest stworzeniu bezpośrednio własną mocą rozumu i umysłu poznać Boga, Stwórcę rzeczy wszystkich i człowieka, bo to znaczyłoby nieskończenie być więcej czemś, niż stworzeniem... znaczyłoby być Stwórcą, Bogiem (Cz. I. 4). Zdawało się wprawdzie Platonowi i Arystotelesowi, że w swych pismach pozostawili prawdę wieczną i niezmienną w treści swej i formie, ale zjawienie się Akademii średniej jest dowodem najlepszym, że w błędzie pozostawała filozofia grecka, która w dziełach Platona i Arystotelesa wzbiła się na szczyt swego rozwoju, poza który umysł ludzki nie mógł i nie może się dalej posunąć (str. 5). Zwolennicy Akademii średniej jasno wykazywali, że niepodobieństwem jest dla człowieka zbadać i poznać prawdę w całej pełni, że więc człowiek musi poprzestać na prawdopodobieństwie. Rezultat filozofii greckiej nie mógł być inny, aniżeli nam go dzieje przedstawiają. *Przedmiotem bowiem badań filozoficznych nie może być ani Bóg, ani natura,* gdyż filozofia nie może przywłaszczać sobie bezpośredniości poznania, ani nieograniczonej wolności myślenia. Już samo to twierdzenie, że filozofia może uczynić przedmiotem swoich badań Boga w podobny sposób, jak np. przedmiot lub zjawisko jakie albo siłę natury, jest bluźnierstwem, jest znieważeniem majestatu Bożego (str. 11). Powtóre, człowiek jest stworzeniem i ma przeznaczoną właściwą sferę swego myślenia, poznawania i życia, gdy tymczasem Boga ani przestrzenie świata całego, ani koleje wszystkich wieków nie mogą ogarnąć: nie może Go też więc ogarnąć i rozum ludzki. Ilekroć rozum ludzki chciał zbadać Boga, to ponieważ sam rozum jest stworzony, pomieszczony w czasie i przestrzeni, a żyje na spółkę ze zmysłowością, przeto rozum czynił Boga sobie podobnym, mieścił Go w granicach czasu i przestrzeni, poddawał pod prawo konieczności właściwe naturze, bo czynił Go pierwiastkiem i nasieniem, z którego się rozwinął świat i ukształtował, jak roślina lub drzewo z nasiennego ziarna, albo też czynił Go przyczyną, której świat jest skutkiem. Tak właśnie czynią w naszych czasach „filozofowie panteiści, mali i nikczemni w systematach marzeń swoich, ale wielcy i znamienici w pysze swojej i zarozumiałości" (Cz. I, 12), gdyż w nikczemności i obłąkaniu myśli swoich odjęli boskość, stwórczość, wszechmocność i mądrość bez granic, Bogu właściwą, a przy-

ównali Go do stworzeń i zmieszali Stwórcę ze stworzeniem. 'oszło zaś to wszystko stąd, że rozum ludzki przyznał sobie z swej pysze możność bezpośredniego poznawania. Lecz nic ałszywszego nad to twierdzenie. Myślenie bowiem staje się ztedy poznaniem, kiedy ogarnie przedmiot myślany i z nim rejdzie w jedność, albo zdaje się wchodzić w jedność, bo sąd udzki o przedmiocie może być i mylny. Zawsze pierwej musi yć przedmiot, aniżeli umysł zwróci na niego swe myślenie, by go poznać. Umysł ludzki stał się autorem tylu umiejętności, nauk, sztuk, wynalazków, bo swojem myśleniem usiłował poznawać coraz więcej przedmiotów, które między sobą ozróżniał, układał według porządku, wiązał w całość, jedność, v systemata (str. 13).

Trzy więc czynniki należy odróżnić w poznawaniu ludziem: ducha myślącego, przedmiot poznawany, oraz usiłowanie poznania przedmiotu. W usiłowaniu tem zawiera się pewna praca i pewne sposoby pracą nabyte, to jest wychowanie, nauka i sztuka, które wspomagają ducha przy poznawaniu przedmiotu podając mu sposoby tego poznawania. Rzecz atoli asna, że przez poznanie ani duch nie przemienia się w przedmiot, ani też przedmiot w ducha, lecz każde z nich po akcie poznania zostaje tem, czem było przedtem.

Inaczej ma się sprawa z Boskiem poznawaniem i myśleniem. Podczas gdy poznanie i myślenie ludzkie „nie czyni żadnego przedmiotu, żadnego bytu, ani jednego ziółka, ani robaczka, ani ziarnka piasku uczynić nie może" (str. 15), to przeciwnie myślenie Boże jest zarazem twórcze. „Między przedmiotem a myśleniem Boskiem i poznaniem niemasz nic pośredniego, bo prócz myślenia i poznania Boskiego niemasz nic innego... Takie myślenie, Bogu tylko właściwe, jest stwórcze, i Bóg myśleniem swojem wszystkie rzeczy zdziałać mogący i działający, właściwie i ściśle się wyrażając, jest Stwórcą" (str. 17). A Jakubowicz tak jest głęboko przekonany o wielkiej doniosłości zrobionego przez siebie rozróżnienia między myśleniem bezpośredniem, czyli Boskiem i twórczem, a pośredniem, ludzkiem, iż nawet Feliksowi Kozłowskiemu czyni wyrzut, „że przyznawszy bezpośredniość myślenia i poznania filozofom, przeciw którym wszędzie powstaje, troskliwie potem zbiera dowody na to, żeby taż sama bezpośre-

dniość poznania i myślenia przyznać się mogła i filozofom chrześcijańskim, która wszelako ani tym, ani tamtym się nie należy (str. 18). Skoro zaś myślenie, zdaniem Jakubowicza, nie może być bezpośrednie, bo nie może stwarzać przedmiotów, o których myśli, to tem samem nie posiada ono wolności nieograniczonej. „Wolność bowiem w najwyższem znaczeniu swojem jest nierozdzielna od bezpośredniości myślenia i działania. Jest to wola, nad którą niemasz wyższej ani potężniejszej, ani innej. Nie może tedy być nic pośredniego między taką wolą a czynem jej, i nie może być nic takiego, coby działanie jej ścieśniało i ograniczało: bo nie byłaby już wola taka wolnością w ścisłem tego słowa znaczeniu, wolnością w sobie i przez się, ale miałaby nad sobą wolę wyższą, któraby jej działanie ograniczała" (str. 19). Nie potrzeba też dowodzić, że takiej wolności ani człowiek nie posiada, ani też wogóle w naturze ona się nie znajduje. Tę prawdę uznał i Hegel dla swego świata idealnego. Owszem Hegel był tak dalece przeciwnym wolności w jednostkach, indywiduach, żyjących w jego świecie wymarzonym, iż tej wolności i człowiekowi odmówił, zapominając, że w takim razie musielibyśmy odmówić zasług wszelkich, cnót i nagród, bo skoro człowiek nie ma wolnej woli, to każdy musi być takim, jakim jest, i innym być nie może. Wobec zaś takiego stanu rzeczy, „filozofowie, odstępcy od powszechnego Chrystusowego Kościoła, przywłaszczyciele sobie bezpośredniości poznania i nieograniczonej wolności myślenia, napróżno powiadają, że oni dla filozofii utraconą w średnich wiekach wolność odzyskali. Lecz ta mniemana wolność zupełnie jest podobna do tej, jaką np. sobie przyznaje młodzieniec, który wyszedłszy z dozoru i troskliwej opieki rodzicielskiej i nauczycielskiej, zasmakował w swobodzie i niezależności, jakie mu świat, namiętności i majętności jego doradzały" (str. 24).

Zdawałoby się, że autor przynajmniej na to pozwoli rozumowi, aby zgodnie ze swą naturą myślenia zdawał sobie sprawę ze zjawisk świata, żeby badał spokojnie świat widzialny. Próżna nadzieja! Jakubowicz jest nieubłagany dla rozumu; twierdzi bowiem, że „zjawiska natury, czynne w niej siły, prawa, wedle których działają, własności ciał, opisanie natury istot żyjących w różnych klimatach i położeniach jeo-

raficznych i. t. d. są przedmiotem nauk przyrodzonych. Filo-
ofia tu niema nic do czynienia". Początek zaś świata, „jego
owstanie, porządek, ozdoba opisane są w księdze Mojżesza
Genesis), i gdyby o tych rzeczach nie nauczył nas Mojżesz,
o byśmy zostali w zupełnej ich niewiadomości. Filozofowie
atury ze swoją mądrością występują w coraz innych posta-
iach, i prawią nam o tych rzeczach sfinksy i feniksy. Wy-
yślają materyą obłoczkową, pierwotną jakąś siłę sił wszyst-
ich, jakąś ideę, pierwiastek i przyczynę świata i t. p. Marzą,
narzenia układają w system, i jako wielkie prawdy, z bezpo-
redniej swej mądrości wysnute, ogłaszają. Takich marzeń
ostarczają nam obficie filozofowie natury. Są to romanse,
odobne do tych, jakich się mnóstwo namnożyło i mnoży,
ypływających ze swawoli nieograniczonego myślenia, z ze-
sucia obyczajów i jakoby ze zgnilizny, która się tu i owdzie
zeroko pojawia w postępie cywilizacyi naszego wieku"
str. 25).

Tak więc nasz filozof nie pozwolił filozofii zajmować się
ni Bogiem, ani naturą, do czego zawsze sobie rościła prawo.
Cóż więc jej zostaje? Czy już na zupełną zagładę ma być
kazana? Tak daleko idących zapędów Omarowych Jakubo-
vicz nie żywi w swem sercu; owszem, ma on filozofię w ce-
nie, ale pod warunkiem, że wyrzecze się ona samodzielności,
e stanie się sługą i pomocnicą religii. Robota jej będzie wów-
zas nader pożyteczna i ważna, a mianowicie: „poznanie czło-
wieka pod tym względem, że jest stworzeniem, wyrażającem
braz i podobieństwo Boże, stosownemi przeto obdarzon zdol-
nościami, jako to: myślenia, poznania i woli, przez które też
est wywyższony człowiek nieskończenie nad wszystkie utwo-
y Boskie. *„Filozofii zatem jeden tylko jest przedmiot, a tym jest człowiek i jego życie"* (str. 25). Filozofia nie może wskazać,
o jest celem najwyższym człowieka, bo nie może ona prze-
tąpić granic stworzeniom właściwych, granic czasowości, gdy
ymczasem cel ostateczny człowieka przekracza czas i prze-
trzeń, należy do nieskończoności i wieczności. Taki zaś cel
ylko religia może wskazać. Filozofia więc schodzi się z re-
igią, i z jej światła czerpie swoje światło. „Bez religii filo-
ofia ani jednego kroku uczynić nie może, bo trzeba pierwej
oznać najwyższy cel dla czasowego życia człowieczego prze-

znaczony (str. 26). Oparta o religię filozofia zapuszcza wzrok swój w stronę człowieka, bada właściwe jego duchowi działanie czyli myślenie, jego prawa i granice od Boga przeznaczone, przepisuje, jak się ma ustrzedz zboczeń, iżby wolność, myśleniu udzielona, nie zamieniła się w samowolność, rozważa poszczególne władze duchowi udzielone, rozeznając ważność, granice i cel każdego z pośród owych uzdolnień ducha; zagłębia się we wnętrze uczuć, żądz, skłonności, a nadewszystko woli, bo w tej ostatniej jest złożony pierwiastek i moc życia moralnego. Krótko mówiąc, „filozofia jest umiejętnością i sztuką życia ludzkiego czasowego, w związku i jedności z życiem wiecznem pod tym względem zostającego, że życie wieczne jest celem, a życie czasowe jest środkiem do celu" (str. 31). Wobec tego filozofia jest umiejętnością nader ważną, i to tak dalece, że sama nauka religii bez niej nie jest zupełną. Religia bowiem przewyższa nieskończenie sferę życia ludzkiego czasowego, a natomiast filozofia zajmuje się tem, co jest czasowe i skończone, a więc może wskazać sposoby i środki, przez które człowiek może osiągnąć cel swego życia. Tak więc „filozofia bez religii nic nie znaczy, żadnej nie ma wartości, błędem jest, marzeniem, obłąkaniem. Sama zaś w sobie uważana, religia jest doskonałością, i nie potrzebuje filozofii do swej doskonałości; ale uważana pod względem życia ludzkiego czasowego, religia potrzebuje filozofii, bo religia, jako Objawienie Boskie, nie wychodzi ze swej nieskończoności i wieczności, ale przesyła światło swoje w skończoności i czasowości granice; a to światło jest żywiołem, w którym filozofia czynność swoją rozwija i zamiary, jakie na nią wkłada religia, spełnia" (str. 31).

Uzyskawszy w sposób powyższy pogląd na zadanie filozofii, Jakubowicz przedstawia te systemy filozoficzne, które się opierają na założeniu, że w człowieku jest możliwe poznanie bezpośrednie. Taki system widzi on u idealisty Kartezyusza i u empiryka Bakona. Myśli przez nich rzucone nie zaginęły, lecz wydały zatruty owoc panteizmu w systemie Schellinga i Hegla. Autor daje pogląd na ich systemy, ale przepełniony tylu narzekaniami, świętem oburzeniem i gniewem na tych bezbożników, że czytelnik nie odgadnie, czego właściwie uczyli Schelling i Hegel.

Sprawiedliwość jednak każe podnieść, jako plus Jakubo-

vicza, jego krytykę panteizmu, niepozbawioną siły i ciętości. Myśl jej zasadnicza tkwi w twierdzeniu, że nie mogą być tem amem: podmiot poznający i przedmiot myśli, Stwórca i rzecz rzez Niego stworzona. „Kiedy np. widzimy posąg lub malowidło jakie, nie możemy razem nie mieć pojęcia, że był posągarz i malarz, których dziełem jest posąg i malowidło, że osągarz, równie jak i malarz, żywy i osobisty, myślał, chciał, niał zdolności potrzebne, wedle których w pewnym jakimś amiarze i celu uczynił posąg, malowidło; że sam artysta po kończeniu dzieła swego nie utracił swego bytu, nie przemienił się w swoje dzieło; że wedle myśli, zamiaru, zdolności rtysty dzieło wykonane zostało, a po wykonaniu dzieła artysta został tąż samą osobą, żywą myślącą, jaką był, i dzieło ostało, jakie wyszło z rąk artysty: ani żywe, ani osobiste, łowem nie stały się jedno i toż samo artysta z dziełem swoem" (str. 41). Jeżeli zaś myślenie ludzkie nie stwarza przedmiotów, ale je tylko poznaje, to i idea-Bóg Hegla nie jest adną rzeczywistością, bo nie istniała przed Heglem. Pierwej yło myślenie Hegla, aniżeli jego idea absolutna (str. 61). koro zaś idea-Bóg Hegla nie ma rzeczywistości, to i to szystko, co z niej Hegel wysnuwa, co na niej buduje, to jest ały system jego filozofii, jest tylko sennem marzeniem, marą, idmem, a uważany pod względem życia ludzkiego jest poworem i straszydłem (str. 61). Naprożno zwolennicy Hegla hcą go ratować tem, że stworzył on rozmaite umiejętności, o mógł je wprawdzie stworzyć, ale nie stworzył przecież zeczy, o których traktują nauki. Umiejętność jest to „usiłowanie ojęcia i poznania przedmiotów danych, gotowych, rozróżnienie ich pomiędzy sobą, uporządkowanie ich wedle rodzajów i gatunków, i ułożenie w jedność, w system tych, które jeden atunek stanowią" (str. 62). Ale nauka nie stwarza owych rzedmiotów, tylko je zbiera, jak gospodarz, który z pola prowadza plony do stodoły i rozgatunkowuje je, porządkuje; n tych plonów sam nie stwarza, tylko zwozi do domu to, co a polu urosło.

Aleksander Tyszyński [1]) robi wyrzuty Jakubowiczowi, że

[1]) Aleksander Tyszyński: „Pisma krytyczne". Zebrał Piotr Chmielowski, . I. (Kraków, 1904), str. 239.

Schellinga, Hegla i Br. Trentowskiego nazywa panteistami, gdy tymczasem „byli oni gorliwi chrześcijanie (wykazaniu bowiem racyonalnemu prawd szczegółowych chrześcijańskich całe systemata poświęcający), a tylko protestanci chrześcijanie". Lecz niewątpliwie Jakubowicz ma w tym wypadku słuszność, a nie Tyszyński, gdyż Chrześcijaństwo nawet we formie protestanckiej nie da się pogodzić z panteizmem.

Atoli Jakubowicz nie tylko to miał na celu, aby wykazać niezgodność systemów Hegla, Schellinga i Trentowskiego z religią katolicką; postanowił on nadto wykazać pozytywnie, że filozofia może istnieć tylko w tym razie, jeżeli zapożycza swego światła od religii objawionej. Uzasadnieniu tej tezy są poświęcone dalsze części książki. Część I, zatytułowana: „O Boskiem objawieniu" wykazuje, że człowiek bez objawienia Boskiego zgoła nie może Boga poznać. Chociaż bowiem człowiek ma na swe usługi i zmysły, i rozum w celu poznania rzeczy, mimo to, sumiennie przebiegając to wszystko, co człowiek i cała ludzkość wie o istocie zjawisk „attrakcyi, repulsyi, grawitacyi, elektryczności, magnetyzmu, światła, cieplika" (str. 74), a nawet znajomość natury ludzkiej uwzględniając, dochodzi się do tego wyniku, że ludzkość nie zna mnóstwa rzeczy, choć je spostrzega, a co gorsza, sami siebie nie znamy dokładnie. Jeżeli więc ród ludzki nie ma chodzić w błędzie, to powinien przyjąć Objawienie Boskie.

„W Objawieniu bowiem Boskiem jest światło, przez które może człowiek rozszerzyć nieskończenie zakres poznania swego; może poznać początek i przyczynę wszystkich rzeczy, poznać przyczynę wszystkich tajemnic i znaczenie tychże tajemnic, i tego, co tym tylko sposobem poznaje, może być jedynie pewny, że jest prawdą; gdyż innym sposobem poznawane prawdy pewności za sobą nie mają" (str. 79). Są atoli na nieszczęście myśliciele, którzy się mają za wielkich mędrców, jak Fichte, Hegel, Schelling, Cousin, Trentowski, Strauss i t. d., i gardzą wiarą objawioną, dufając w swoje siły; są to prawdziwi synowie tego świata, bo Boga tylko w świecie widzą i w granicach świata zamykają; zapomnieli oni, że *„nie można poznać Boga bez Boga"*, to jest bez Jego objawienia (str. 82), a wskutek tego żyją bez Boga sami siebie ubóstwiając. Na poparcie swych słów autor przytacza wyjątki z pism

egla i Schellinga: ale za gorszych od nich, za prawdziwych eprzyjaciół Boga i Chrystusa Pana, za Kaimitów (str. 101) a on Straussa, Brunona Bauera, Feuerbacha i Trentowskie-), którego bluźnierstwa z wielką zaciętością smaga: ich wyody to mają na celu, aby utorować wielki trakt dla synów ego świata, dla Kaimitów, aby zniszczyć religijność i moralość, które stanowią istotę życia ludzkiego (str. 125). Niewątpliwie tedy te systemy są dowodem namacalnym, iż bez objawienia Boskiego ani istoty Boga, ani siebie samych nie możemy poznać: bez tego środka błogosławionego człowiek byłby najnędzniejszą istotą, nie znałby swego celu i przeznaczenia, nie byłby prawdziwie wolnym. Wolności prawdziwej nie znali poganie, ani areopag sławny, ani Temistokles, ani Arystydes, Platon, Arystoteles, senat rzymski, ani Brutus Katon, lecz dopiero Chrystus przyniósł ją z nieba, bo prawdziwa wolność tam jest, gdzie jest miłość, a miłość tam, gdzie nie panują namiętności. Wolność naszego ducha jest podstawą miłości Boga i bliźniego, miłość zaś bez wolności jest pożądliwością, a wolność bez miłości jest koniecznością. Kto mówi, że była kiedyś lub jest wolność w rzeczypospolitej tego świata, on nie wie, co mówi. Tylko w niebie między aniołami i świętymi może istnieć rzeczpospolita, ale nigdy na ziemi. Mędrcy szukają i obiecują wolność tam, gdzie jej niemasz; istnieje ona tylko w Ewangelii, bo ta normuje wszystkie uczynki ducha i ciała. To też poza nią nie masz moralności.

Lecz chociaż w zasadzie wszyscy wobec Boga jesteśmy równi, jednak ze względu na porządek doczesny są między ludźmi nierówności i być muszą, bo nie wszyscy ludzie potrzebują jednakowego wykształcenia, i nie wszystkie też zawody jednaką posiadają wartość. Dla utrzymania ładu i porządku w świecie Bóg postanowił władzę, a stąd nic fałszywszego w świecie, jak to twierdzenie filozofów i polityków, iż władza tylko od ludu pochodzi, rzekomo dlatego, że prawo bez siły nie ma znaczenia, a siła znajduje się tylko w gromadzie. Cóżby się jednak stało z prawem, gdyby wszyscy ludzie pozchodzili się do swych spraw? Czyż w tym wypadku nie ma obowiązywać prawo, kiedy za niem nie stoi siła, gromada? Władza tylko od Boga może pochodzić, bo od Niego też są nierówności stanów i uzdolnień ludzkich. Gdzie tylko siła

panuje, musiała się zjawić niewola kobiet i właściwe niewolnictwo, które dopiero przez Chrześcijaństwo zwolna mogło być usunięte (str. 182).

W dalszych częściach rozwija Jakubowicz myśli o potrzebie modlitwy, zwłaszcza modlitwy objawionej, o zmysłach i zmysłowości, o granicach i celu ich działalności, o duchu i jego dziełach nieskończenie wyższych od czynności zmysłów, o nadprzyrodzonej wierze, nadziei i miłości, o odrodzeniu człowieka przez Chrystusa, o jedności i powszechności religii objawionej, o znaczeniu imienia Stwórcy, o Boskiej osobowości, o przyczynach dobra i zła.

Zło wzięło początek stąd, że człowiek zerwał związek ze Stwórcą, a raz straciwszy miłość i wolność, które są zawsze w połączeniu z prawdą, dobrem i pięknem, stał się podległy sile i konieczności, które rządzą życiem człowieka i poddają je pod moc fałszu, błędu, kłamstwa, wszelkiego i szpetoty, gdyż człowiek owładnięty siłą i koniecznością, czyni to, czego sam nie chce i co potępia (str. 132, Cz. II). Wolność od zła jest możliwa tylko przez zachowanie Zakonu Pańskiego; natomiast wolność, zalecana przez filozofów panteistycznych, jest największą niewolą, jak się okazuje ze słów Trentowskiego, że i „jeniusz pisze swe dzieła, bo go do tego potrzeba wewnętrzna niewoli". Na to odpowiada Jakubowicz, że „takim jeniuszem jest każdy bocian, czując zbliżającą się zimę, ucieka od niej, leci w kraj ciepły, bo go do tego jego potrzeba wewnętrzna niewoli" (str. 136).

Przechodzi następnie autor do opisu stworzenia świata. Rozum filozofów jest w tej sprawie zupełnie nieudolny, tworzy tylko romanse niby naukowe, a prawda tylko w Objawieniu jest podana usty Mojżesza. Myśl nasza, badając świat i spostrzegając ruch ciągły, odmiany, powstawanie i znikanie indywiduów, pasowanie się życia ze śmiercią, musi dojść do wniosku, że wszystko w świecie jest w pielgrzymce, że skończy się czas a nastanie wieczność. Nie można wierzyć filozofom ani nawet Humboldtowi, że świat powstał koniecznie i że na zawsze pozostanie, choć się jego formy będą zmieniały, gdyż i sama konieczność musi być pod władzą. Filozofowie nam prawią, że oderwana od słońca planeta gaśnie powoli, wskutek czego życie na niej może zaginąć wskutek zlodowa-

cienia. „Co się wtedy stanie z samym planetą, jaki koniec go czeka, tego jeszcze wyraźnie badacze natury nam nie powiadają. Domyślają się, że może potem stanie się księżycem; potem co się z niego stanie? Sfinksy i Feniksy, Bucentaury. Dixi! Takie to baśnie, takie dziwy i takie romanse prawią nam mędrcy świata" (str. 192). Natomiast Mojżesz w księdze Genesis „nie dowodzi, nie rozprawia, nie rozwiązuje zadań matematycznych, aby tem rusztowaniem wzbić się do prawdy, bo ją bierze od Boga" (str. 196).

Odnośnie do jestestw organicznych autor przyjmuje siłę życiową, organizującą narządy, w czem, jak się przyznaje, poszedł za „Teoryą jestestw organicznych" Jędrzeja Śniadeckiego. Pozostanie atoli nazawsze dla nas tajemnicą, dodaje autor, czem właściwie jest owa witalistyczna siła organiczna.

Granice ciał niebieskich wskazał Mojżesz człowiekowi. „Może człowiek w przedmiocie tym rozszerzać swoje wiadomości bez końca, zawsze one bądź jego pożytkom i potrzebom przysłużą się, bądź szlachetną zaspokajać będą ciekawość. Lecz skoro przestąpi granice i zacznie rozprawiać o siłach twórczych, o pierwotnym eterze, o materyi kosmicznej, o rodzeniu się ich i mnożeniu na podobieństwo pojawów życia organicznego na ziemi, o istotach, zamieszkujących powierzchnię ich, o ich zaludnieniu się i krajach, państwach i t. p., wtedy z badacza stanie się roicielem, opowiadaczem baśni i powieści. Przed wiedzą i poznaniem człowieka zakrył Bóg wiele rzeczy, tyczących się istotnego znaczenia i celu świateł niebieskich. Wiele teoryi w tych przedmiotach przeminęło i wiele się ich pojawia: mało jest ludzi bardzo, którzy o nich wiedzą, a przecie bez nich się obchodzą i życie ludzkie ani się przez nie ulepsza, ani szczęśliwsze się czyni. Tego jesteśmy pewni, że im więcej religijne, więcej moralne życie się między ludźmi zaprowadza, tem większym pokojem i szczęściem się ucieszą" (str. 205).

Autor zastanawia się wreszcie nad doskonałością stworzeń, a w szczególności nad życiem zwierząt, ich instynktem, przez który rozumie „zespolenie wszystkich zmysłów pod kierowniczą wolą Boga dla zachowania zwierzęcia i jego gatunku"; wreszcie okazuje wyższość teistycznego poglądu na świat nad panteistycznym. Nawiązując do słów Trentowskiego: „Po-

każcie (teiści) mi Boga, gdzie On jest, gdzie Go widzieliście?— ja zaś w każdem żyjątku, w każdem ziółku, w każdem zwierzątku widzę mego Boga" — powiada Jakubowicz: „My powiadamy, że żyjątko wszelkie, i kwiatek, i ziółko są dziełem Boga, i w dziełach, na które okiem cielesnem patrzymy, widzimy okiem niecielesnem Autora i Stwórcę dzieł. Panteista zaś, patrząc na żyjątko, i kwiatek, i trawkę, widzi w nich i samego w swej istocie boga, nie stwórcę ich, ale wewnętrzną w nich siłę życia, której postać zewnętrzna jest objawem, zewnętrznością. Ta siła wewnętrzna jest mu bogiem, i postać zewnętrzna bogiem: i cóż tedy dziwnego, że ten jeniusz swojem cielesnem okiem swego Boga widzi w każdem żyjątku, w kwiatku i ziółku! jenialnie on patrzy i jenialnie widzi" (str. 217).

Część trzecia książki zajmuje się szczegółowo człowiekiem. Wykłada tedy autor, że natura oddaje cześć Stwórcy za pośrednictwem człowieka; bada następnie na czem polega obraz i podobieństwo Boże w człowieku. Stąd to i natura, jak człowiek została utworzona z celem, bo Bóg nic nie czyni bez celu; a jak dla człowieka nastanie kiedyś zamiana czasu na wieczność, tak i dla natury wybije moment, gdzie skończoność przejdzie w nieskończoność, materyalność widzialna w materyalność duchową, niewidzialną i przenikliwą (Cz. III, 19). Tymczasem filozofowie, widocznie do siebie biorący słowa szatana: „będziecie jak bogowie", nie chcą widzieć Boga w przyrodzie, za co Bóg ich opuszcza, dopuszczając, że dzieła Jego biorą za Boga. Wyższość człowieka nad stworzeniami widzialnemi w tem się objawia, iż człowiek jest osobą, a przedmioty inne są indywiduami. „Między indywiduum a osobą jest ogromna różnica. Indywiduum jest ogółu czyli rodzaju swego jednostką; żyje, nic o tem nie wiedząc, to jest z konieczności, życiem swego rodzaju. Jest myślenie i wola w każdem indywiduum, ale nie do niego należą, tylko do rodzaju, a rodzaj wyraża i urzeczywistnia myśl i wolę tego, który dał byt i życie indywiduom i przeznaczył im życie jednakie i wspólne ich rodzajc. Osoba zaś jest to, co zowiemy monas, to jest jedność niepodzielna, niezłożona, w sobie samej bez części całość, bez szczegółów i pojedynczości, ogół bez indywidualności rodzaju" (str. 45). Tej doskonałej natury czło-

wieka nie pojęli ani Humboldt w swym „Kosmosie", ani fizyolog Jan Müller, bo mają oni człowieka za najwyższe ogniwo świata zwierzęcego. Występuje też przeciw nim nasz autor w sposób bardzo drastyczny, a zwłaszcza odrzuca ideę postępu, jak go pojął Humboldt. „Nie można tedy ani pomyśleć przy zdrowym rozsądku, żeby ludzkość mogła czynić postęp, bo jest podług stwórczej idei Boga stworzona z prawami, z przeznaczeniem i celem swoim na wszystkie wieki i miejsca" (str. 62). W jednem tylko znaczeniu można mówić o postępie i życzyć go ludzkości, to jest, iżby ludzie coraz lepiej poznawali Boga i wolę Jego w swych uczynkach urzeczywistniali, czyli innemi słowy postęp materyalny powinien być kierowany przez postęp duchowy. Tymczasem filozofowie hołdują tylko materyalnemu postępowi, stosując idee kosmogoniczne do postępów ludzkości. Autor zwraca się wobec tego z krytyką swoją do teoryi kosmogonicznych Herschela i Humboldta, którzy przyjmują wieczność materyi, za co spotyka ich zarzut bałwochwalstwa. W końcowych rozdziałach prawi autor o potrzebie religii, tajemnic w niej, o potrzebie zakonów; opisuje na czem polega życie z wiary; wykazuje powstanie grzechu pierworodnego i dobrodziejstwo odkupienia; owoców odkupienia można dostąpić tylko za pośrednictwem Kościoła, założonego przez Chrystusa Pana.

Uwagi krytyczne. Przytoczywszy treść książki, możemy się zapytać, czy Jakubowicz osiągnął to, co zamierzał osiągnąć, i czy przysłużył się sprawie, której obrony się podjął?

Wyznanie jego, że swą książkę przeznacza dla prostaczków, dla braci i sióstr w Chrystusie Panu, musi rozbroić każdego krytyka, a przynajmniej zniewala go, aby do książki nie przykładał zbyt wysokiej miary. Jakubowicz miał zamiar jak najlepszy i szczery. Będąc gorliwym katolikiem, bolał nad poniewierką swej wiary, którą miał za skarb najdroższy, tak swój, jak każdego człowieka,. a z natury swej otwarty, nie mógł nie czuć wstrętu i żalu do ludzi, którzy w potokach szumnych frazesów i pod pokrywką idei chrześcijańskich szerzyli fałsz i obłudnie podkopywali same podstawy wiary. Czując, że niedługo przyjdzie mu ustąpić z pola walki, czując śmierć za pasem, chce w swej książce wskazać niebezpieczeństwo, jakie grozi wierze ojców ze strony modnej wówczas

filozofii panteistycznej i pragnie to niebezpieczeństwo odeprzeć, a zachęcić, kogo się da, do wierności dla religii przodków. W tym to celu zabrał się pod koniec życia do czytania dzieł Hegla, Cousin'a, Schellinga, Trentowskiego, a także i opinie uczonych: Jana Müllera i Aleksandra von Humboldta zwróciły na siebie jego uwagę. Nauka panteistów, a także pewne poglądy wspomnianych uczonych, stały w sprzeczności rażącej z tem, w co dotychczas przywykł wierzyć i co miał za prawdę. Według tedy sił swych i możności, uzbroiwszy się nietylko w teksty Pisma św., ale nadto lekturą „Zasad wiary" ks. Gaume'a, pism Feliksa Kozłowskiego i innych, przystąpił do odsłonięcia błędów i fałszów nowej filozofii, a do obrony starych dogmatów katolickich. Cel więc książki, szlachetne zamiary autora, zasługują bezsprzecznie na wdzięczne uznanie i pochwałę.

Niestety, wykonanie zamiaru, przeprowadzenie powziętej myśli jest nad wyraz niedołężne, a tem mniej oczekiwane, ile że po autorze, jako profesorze uniwersytetu, miało się prawo spodziewać bodaj trochę szerszego na świat poglądu. Henryk Struve w swych dziełach zalicza Jakubowicza, Kozłowskiego, Żochowskiego, Bochwica i Ziemięcką do filozofii t. zw. katolickiej. Może nawet niechcąc wyrządził on przez to krzywdę katolicyzmowi. Zapewne, uważając zapał tych autorów dla katolicyzmu i głośne ich przyznawanie się do wiary katolickiej można było obdarzyć ich nazwą filozofów katolickich. A jednak Struve nie powinien był zapomnieć o fakcie, że kiedy Lammenais, Bonald, Bonnety, Bautain, Ventura i inni, także głośno wyznający zasady katolickie wystąpili z filozofią, która uszczuplała przyrodzony okres działalności rozumu na rzecz wiary, Kościół katolicki nietylko się wyparł takiej filozofii jako swojej, ale wprost ją odrzucił i potępił. Nie inaczej ma się sprawa z filozofią Jakubowicza. Nawet najpobłażliwszy krytyk ma obowiązek zwrócić uwagę na błędy bardzo zasadnicze tej filozofii. Możemy pominąć, że w książce brak jest systematyczności, że autor często się powtarza, darujmy mu zrzędzenie, biadania bezsilne, ton kaznodziejski, tracenie wątku w przeprowadzeniu myśli obranej, ale pod żadnym warunkiem nie można mu nie wytknąć tego, że powinien był postarać się o dokładne wiadomości, co do zasad samej-

e wiary katolickiej, której bronić postanowił. Tymcza-em jego twierdzenie, że nie można poznać Boga bez Boga, :zyli bez Jego objawienia, jest nietylko błędne, lecz wprost ieretyckie. Wszak Paweł św. wyraźnie naucza w liście do Rzymian (I. 20), że to, co w Bogu jest ukrytego, może być poznane ze stworzeń. („Invisibilia enim ipsius (t. j. Boga) a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta conspi-ciuntur; sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita, ut sint inexcusabiles"). I nie może być inaczej. Jeżeli bowiem bez objawienia Bożego nie można poznać Boga, wówczas objawie-nie to nie byłoby wynikiem Bożej dobroci, jak naucza Pismo św. i sobór watykański, ale Bóg byłby je miał obowiązek dać, jeżeli człowiek miał coś wiedzieć o Bogu i cześć powinną Mu oddawać. Religia naturalna, przyrodzona, opierająca się cała na dociekaniach rozumowych i stanowiąca część filozofii, by-łaby nietylko zbędną, ale wprost niemożliwą. A jednak rozum sam to powiada, że nim ktoś przyjmie religię objawioną, wpierw musi wiedzieć, że jest Bóg wszechwiedzący i naj-prawdziwszy, który to a to objawił. To też wprost w zdanie Jakubowicza, powtórzone za tradycyonalistami francuskimi, godzi orzeczenie soboru watykańskiego: „Gdyby ktoś rzekł, że Boga jednego i prawdziwego, Stwórcy i Pana naszego, przez te rzeczy, które są uczynione, nie można napewno po-znać zapomocą przyrodzonego światła rozumu ludzkiego, niech będzie wyklęty" (Sess. III, can. I).

Z powyższego błędu wyniknął drugi: zabronienie rozu-mowi, iżby się nie zajmował badaniem widzialnej przyrody. Jest to niesłychany ostracyzm względem rozumu i ciasnota pojęć wprost nie do darowania. Jakubowicz chciał tutaj bar-dziej być katolickim, jak sam Kościół katolicki. Ktokolwiek zna dzieje tego Kościoła, wie, iż Ojcowie Kościoła i myśliciele katoliccy wszystkich czasów z wielkiem upodobaniem zwracali uwagę na ład, piękność, harmonię i porządek w świecie istnie-jące, aby na ich podstawie wykazać i istnienie i przymioty wszechmocnego ich Stwórcy. Twierdzenie, że takie badanie jest niepotrzebne, bo już dawno Mojżesz wszystko w tej spra-wie wyjaśnił, jest tak naiwne i przykre, że nie warto z niem polemizować.

W końcu ograniczenie filozofii tylko do tego, aby była

psychologią i etyką, opierającą się na objawieniu, okazuje, że Jakubowicz byłby lepiej zrobił, mierząc zamiar według swych sił, a nie napinał sił do zamiaru, któremu sprostać nie zdołał.

Trafnie też ocenił jego książkę Aleksander Tyszyński. „Wogóle więc, pisze on, książka Jakubowicza jest tylko dowodem gorliwości autora o sprawę religii chrześcijańskiej, lecz nie jest pod każdym względem pomocą jej. Tak jak filozofowie czyści ucząc niejednokrotnie prawd zgodnych z religią, zaszkodzili jednak nauce swej przez to, iż wyrażając się ciemno o pojmowaniu przez siebie poznania, naukę tę swoją (filozofię) oznaczali za wyższy szczebel, niż religię, tak też pisarze religijni szkodzą niejednokrotnie religii, *ucząc sami od siebie więcej niż teologia*" [1]).

---

2. Józef Żochowski.

(1801 — 1851).

Żochowski Józef urodził się r. 1801 w powiecie Węgrowskim. Nauki pobierał w konwikcie Pijarów i wstąpił też do nich oddając się z wielkiem zamiłowaniem naukom, zwłaszcza przyrodniczym. Pisywał artykuły i ogłaszał prace głównie z zakresu fizyki. Umarł w Omsku 1851 r. [2]).

Treść „Filozofii serca czyli mądrości praktycznej" Żochowskiego.

Do prac Żochowskiego, mających zakrój filozoficzny i będących w związku z naszym tematem, należy książka

---

[1]) Por. Aleks. Tyszyński: „Pisma krytyczne". Zebrał Piotr Chmielowski (Kraków—Petersburg, 1904), t. I, str. 243.

[2]) Por. H. Struve: „Historya logiki jako teorya poznania w Polsce" Wyd. II. (Warszawa, 1911), str. 267.

p. t. „Filozofia serca czyli mądrość praktyczna". Warszawa, 1846. W przedmowie autor oznajmia, co go skłoniło do zajęcia się filozofią, i to głównie moralną. Mianowicie widzi on w filozofii moralnej wielki błąd, zasadzający się na tem, że zamało jest w niej starania, aby wykazać piękności cnoty i pociągać serca do niej zapomocą odpowiednich pobudek, uszlachetniających serce, a za wielką kładzie się wagę na przeciwieństwo cnoty, na występek, i piętnuje się go jaknajsilniej, aby ludzi od niego odwieść. Ma się tu rzecz podobnie, jak z karami za występek. Dawniej, w wiekach średnich, kara miała jeden tylko cel, odstraszyć ludzi od zbrodni. W tym to celu wyszukiwano tortury i kary coraz sroższe, a mimo to występki i zbrodnie nie zmniejszały się między ludźmi. W nowszych czasach nadaje się karze cel zupełnie inny, o wiele właściwszy, gdyż przeznaczeniem kary jest w pierwszym rzędzie wymierzyć sprawiedliwość, a podrzędnym celem jest „odrażenie" od zbrodni. Czas więc najwyższy, aby i w filozofii moralnej chwycono się środków właściwszych ku zachęcie do cnoty, a nie poprzestano na odgrzebaniu tego, co złego było w obyczajach przodków. Na młodociane umysły ten właśnie sposób: zachęta do dobrego, ukazywanie piękna moralnego, działa bardzo silnie i korzystnie, a czem skorupka za młodu się napoi, tem i na starość trąci. Gdyby pogorzelcowi, który przez własną nieostrożność utracił całe swe mienie, każdy przechodzień tylko wymówki czynił, że nie zachował ostrożności potrzebnej, wówczas stroskany gospodarz opuści ręce, odda się rozpaczy i nie będzie myślał od odbudowaniu swej chaty. Jeżeli zaś jeden i drugi przemówi do niego łagodnie, że nie powinien tracić otuchy, bo Bóg i ludzie pomogą mu w nieszczęściu, to takie słowa zachęcą gospodarza do działania, dodadzą mu bodźca i nadziei, że z energią podwójną zabierze się do naprawy tego, co się stało.

We wstępie autor zaznacza, że ludzie uczeni zajmowali się dotąd tylko skutkami, które płyną ze źródła serca ludzkiego, a nie zbadali przyczyny tych skutków, nie zbadali dokładnie samego serca. Znamy filozofię historyi czyli działań rozumnych człowieka, w społeczeństwie żyjącego; znamy filozofię prawa czyli wzór postępowania towarzyskiego; znamy filozofię nauk poszczególnych, jak chemii, matematyki, mowy,

a nawet duszy; znamy filozofię rozumu, czyli krytykę jego; ale nie znamy filozofii serca, a przynajmniej nikt dotąd nie poświęcił swej pracy temu przedmiotowi. Nie zamierza jednak autor przedstawiać teoryi moralności; jego pragnieniem jest doprowadzić swych ziomków do pielęgnowania tych cnót, które niegdyś cechowały Słowian. „Muzyka, śpiewy, poezya serdeczna, sielska, to były sztuki nadobne, to była gramatyka, logika, dyalektyka i scholastyka Słowian. Nie mieli więc filozofii w słowach, w teoryi, ale w słodkiem pożyciu familijnem i prostych, niewinnych a uczciwych obyczajach, oraz dobrych, czynach do czego się dopiero obudzono w narodach oświeceńszych za naszego czasu. Nam nie tworzyć wypada, ale dawny obyczaj, dawną puściznę po bardzo starych przodkach odgrzebywać, wskrzeszać i w życie je wprowadzać. Nam wypada nie nowym trybem żyć, ale drugi raz rozpoczynać życie moralne".

Taka filozofia potrzebuje pewnych wskazówek; znajduje je w religii objawionej.

„W naszem rozumieniu, pisze autor, nie chcemy, aby filozofia miała znaczyć przyjaźń mądrości, bo choćby była i więcej, aniżeli przyjaźnią, choćby była miłością mądrości, to jednak będzie tylko teoryą dobrego, a my chcemy, żeby została praktyką jego. W praktykę dobrego może nas tylko wprowadzić swoją siłą łagodną i ochraniającą wolą od przymusu religia, czyli słowo Boże objawione, albo pojaw woli bożej. Choć równie religia w filozfii, jak filozofia w religii być może, jednakże obiedwie temże samem dla siebie nie są. Religia jest duszą, a filozofia ciałem tę duszę powlekającem. Religia jest mową ducha, a filozofia jest tylko wyrazem tęż mowę obrazującym. Dobro więc religii i zachowanie wewnętrznego pokoju będzie usiłowaniem i ostatecznym celem filozofii, pracującej dla chwały Bóstwa i szczęścia człowieka" (str. 4—5).

Zdawałoby się, że po takich zapowiedziach szumnych autor uraczy czytelników jakimś poglądem trzeźwym na wartość czynów ludzkich, rozpatrywanych w świetle teoretycznych przepisów religii objawionej, ale przecież ujętych w jakiś system całkowity. Rozczarowanie zjawia się już przy najbliższym rozdziale, a wzrasta w miarę dalszego rozczytywania

ię w książce autora. Nie jest to żadna filozofia serca, tylko biór rad przyjacielskich dla rodziców i wychowawców, na łobitek bez ich powiązania logicznego. W części moralno-eligijnej autor wykłada znaczenie przysłowia: „ucz się chłop-zyku, a będziesz umiał chwalić Pana Boga"; rozdział następ-ny zajmuje się radami, jak pogodzić troskliwość rodziców) swe dziatki z popędem dzieci do życia czynnego. Następne ozdziały mają napisy; o pielęgnowaniu czyli wychowaniu ma-hinalnem; początek, stopniowanie i koniec wychowania ma-hinalnego; o wychowaniu samodzielnem; o ożywianiu wycho-wania samodzielnego kosztem machinalnego; czy ojciec, czy eż matka przeważnie ma wychowywać? o odpowiedzialności rodziców za wychowanie dzieci; przykład rodziców w prowa-dzeniu dzieci. Następuje potem wykład humorystyczno-oby-czajowy: „o kieszeni". Dawniej ludzie nosili kieszenie na wierzchu, bo proste były ich obyczaje, a dzisiaj noszą oni swe woreczki około serca, aby je uchronić przed zachłannością swych bliźnich. Ma kieszeń przyjaciół: skąpców i złodziei, ma nieprzyjaciół: marnotrawców, którzy zbyt dosłownie wzięli sobie do serca słowa Adama Smitha, że pieniądz nie powi-nien marnieć, ale być w ciągłym obiegu. Tacy przechodzą przez dwa stadya w życiu: zrazu mają pieniądze, ale nie mają rozumu; później mają rozum, ale już im pieniędzy brakuje. Nie pozostaje im też nic innego, jak pójść za mak-symą, której się oburącz trzyma lud wybrany: „Kiedy wszyst-ko stracisz, znów skórkami handlować zaczynaj, abyś długo żył na świecie" (str. 87).

Wreszcie w części ostatniej spotykamy uwagi: o duchu nauczycielu serca; aforyzmy serca; apostrofę do serc macie-rzyńskich; o kardynalnych prawach języka polskiego; o po-dziale słów; o wzorze czasowania polskiego, i wreszcie znaj-dujemy uwagi filozoficzne nad osobowaniem — prawdziwe to zatem gawędy de omni re scibili et utili.

3. Ks. Feliks Kozłowski.

(1803 — 1872).

Feliks Kozłowski urodził się we wsi Lechlinie w Po
znańskiem dnia 22 czerwca 1802 r. Nauki początkowe pobie
rał w Poznaniu, gdzie też i do gimnazyum uczęszczał do roku
1825, poczem przeniósł się do Kalisza, a w roku 1827 do War
szawy. Tutaj uczęszczał na politecznikę, ale po pewnym cza
sie przeniósł się na uniwersytet i poświęcił się studyom prawa
W czasie powstania pospieszył do szeregów wojska polskiego
a gdy powstanie upadło, udał się w r. 1832 do Heidelbergu
i do Fryburga w Bryrgowii. Tutaj uzyskał w r. 1834 dyplom
doktora obojga praw po napisaniu rozprawy: „De patre apud
Romanos dotem constituente et de dote ipsi restituenda".
Rozprawę tę bardzo jego profesorowie chwalili, określając ją
jako: dissertationem eruditam et elegantem. Oprócz powyższej
ogłosił on drugą rozprawę na temat: „De fatis et auctoritate
iuris Romani in Polonia". W r. 1835 uzyskał obywatelstwo
Badeńskie, a miasto Fryburg przyjęło go w poczet swych
obywateli uwalniając go równocześnie od wynikających z tego
kosztów. W r. 1836 przeniósł się Kozłowski do Strassburga
i tu słuchał w dalszym ciągu prawa, a obok tego odbywał
praktykę u jednego z tamtejszych adwokatów. Kiedy jednak
egzamin sędziowski nie wypadł mu pomyślnie, porzucił zawód
prawnika i jeszcze tego samego roku otrzymał posadę aktu
aryusza (czyli pomocnika) przy uniwersytecie fryburgskim, po
czem uzyskał posadę w bibliotece uniwersyteckiej w r. 1844
zrazu prowizorycznie, dnia 3 kwietnia 1845 r. został miano
wany pomocnikiem bibliotekarza, w r. 1846 dnia 10 sierpnia
kustoszem biblioteki z płacą tylko 700 fl. W r. 1850 miano
wano go rzeczywistym bibliotekarzem z pensyą 800 fl., która
W. Książe Badeński w drodze łaski podwyższył (w 1858 r.
do 900 fl. W międzyczasie (dnia 19 sierpnia 1848 r.) poją
za żonę niemkę, Amalię von Berg, która w 4 lata później
zeszła przedwcześnie ze świata. W r. 1859 powrócił Kozłow
ski w Poznańskie, gdzie jego brat i dobroczyńca, ks. Józe

Kozłowski był proboszczem w Czarnkowie, a te odwiedziny tak podziałały na skołataną jego duszę, że postanowił oddać się wyłącznie Bogu. Przyjęty w poczet alumnów seminaryum gnieźnieńskiego, został w r. 1861 przez swą władzę duchowną przeznaczony do Gniezna, i tu 25 maja 1861 r. przyjął święcenia kapłańskie, poczem objął obowiązki repetenta w temże seminaryum. Obowiązki swego powołania spełniał nader gorliwie. Już bardzo na siłach osłabiony, podjął myśl wybudowania domu dla sierot pod opieką Sióstr Miłosierdzia, i nie szczędząc swego zdrowia, kwestował w celu powyższym; dane mu też było ujrzeć przed śmiercią swoją myśl urzeczywistnioną. Tknięty paraliżem, nagle zakończył życie w nocy z 13-go na 14 listopada 1872 r.

Posiadał on charakter bardzo piękny, szlachetny, co mu jednało przyjaźń i szacunek nietylko wśród swoich, lecz i między obcymi. Tak np. darzył go wielką przyjaźnią austryacki minister Wessenburg, który w dowód pamięci i szacunku zapisał Kozłowskiemu, gdy jeszcze w Badenie bawił, kwotę 1000 fl. Teolog Standermaier również nazywał Kozłowskiego swym przyjacielem najserdeczniejszym i zrobił go wykonawcą swej ostatniej woli [1]).

Pisma Kozłowskiego. W obronie wiary katolickiej napisał Kozłowski następujące rozprawy i dzieła: 1) „List Feliksa Kozłowskiego do Bronisława Trentowskiego w przedmiocie religii i filozofii" (w „Dzienniku Narodowym" № 102 z dnia 11 marca 1843 r., str. 407—409); 2-o „Czem jest filozofia tak zwana uniwersalna obok religii chrześcijańskiej objawionej" („Dziennik Narodowy" № 65, r. 1842); 3-o „Popęd umysłowy w Polsce ku religii i filozofii" (bezimiennie w „Dz. Narod.", 1842, № 82, str. 327 n.); 4-o „O szkodliwości rzeczy obcych religii i narodowości przeciwnych" (w „Dzien. Narod.", 1843, № 124, z 12 sierpnia, por. nadto: „Dzien. Narod. 1843, № 113, [452—454], № 116 [464—465], № 117 [468—470]); 5-o „Stosunek wiary umysłowej do wiary objawionej" („Rok", Poznań, 1843, str. 102—155); 6-o „Uwagi krytyczne nad „Chowanną" czyli

[1]) Por. „Encyklopedya kościelna X. Mich. Nowodworskiego", t. XI. Warszawa, 1878, str. 328—329.

systemem pedagogiki narodowej", Poznań 1844; 7-o „Ksiądz Józef Bogobojski czyli moc religii chrześcijańskiej w umiejętności i życiu" (Gniezno — Leszno, 1846 — 1848, 2 tomy); 8-o „Stosunek Kościoła rzymsko-katolickiego do nowo powstających sekt Rongego i Czerskiego" (Poznań, 1844); 9-o „Ogólne zasady życia narodowego" (Poznań, 1841); 10-o „Zwierciadło doskonałości chrześcijańskiej dla sług i gospodarzy każdego stanu" (Poznań, 1852); 11-o „Żywot św. Alojzego Gonzagi", Leszno (1854 — Poznań, 1869); 12-o „Początki filozofii chrześcijańskiej włącznie z krytyką filozofii Bron. Ferd. Trentowskiego". T. I. „Filozofia ludzka" (Poznań, 1845). T. II. „Filozofia Boska i filozofia życia" (Poznań, 1845); 13-o „Auralia", powieść moralna z życia napisana dla życia. (Lipsk, 1857, 2 tomy).

Poglądy filozoficzne Kozłowskiego. Autor przebywał lat 12 wspólnie z Bronisławem Trentowskim i zrazu bardzo się cieszył, że jego przyjaciel gruntownie posiadł filozofię Hegla i Schellinga. Nawet wtenczas, kiedy Trentowski w swej książce „Grundlage der universellen Philosophie" już całkiem otwarcie odkrył swą przyłbicę, z poza której wyglądał panteizm, jeszcze Kozłowski stanął w jego obronie przeciw surowej krytyce jego kierunku filozoficznego, jaką napisał Ksawery Orański. Kozłowski napisał wówczas rozprawkę: „Kilka słów o filozofii Br. Trentowskiego", zamieszczoną w czasop. „Wiadomości krajowe i emigracyjne". (Paryż, 1837, № 19 z dnia 31 lipca). Kiedy jednak Trentowski pomieścił w czasopismach: „Orędownik" (w Poznaniu) i „Rok" (tamże, 1843) kilka dalszych artykułów w duchu filozofii Hegla, a przedtem, bo w r. 1840, wstąpił do loży masońskiej w Milhuzie, wówczas Kozłowski, gorąco do swej wiary przywiązany, czuł, że dłużej nie wolno mu milczeć, że nie wolno mu stać z założonemi rękami, gdy nowa filozofia tego rodzaju grozi zatruciem ducha narodu. Rozpoczęła się przykra między przyjaciółmi polemika po rozmaitych czasopismach, tem przykrzejsza dla Kozłowskiego, ile że Trentowski, zadraśnięty w swej ambicyi filozoficznej, odpowiadał na rzeczowe wywody Kozłowskiego obelgami, przezywając przeciwnika oszczercą, denuncyantem, głupcem i człowiekiem złośliwym, który się uwziął na szkodzenie polskiemu filozofowi. Pełno takich przezwisk

zawiera artykuł Trentowskiego: „Stosunek filozofii do teologii" „Rok" 1843, str. 1—45) oraz sprawozdanie o własnej filozofii w czasop. „Teraźniejszość i Przyszłość" (Paryż, 1844, zesz. II). Dzisiaj niepodobna ocenić dokładnie, na ile Kozłowski przekroczył w polemice swej obowiązki, jakie miał lub mieć powinien dla Trentowskiego, jako swego dawniejszego przyjaciela.

A) Jako odpowiedź na wyżej wspomniany artykuł Trentowskiego o stosunku filozofii do teologii, umieścił Kozłowski w temże samem czasopiśmie „Rok" (1843, str. 102—155) rozprawę p. t. „Stosunek wiary umysłowej do wiary objawionej", z którego treścią wypada nam się zapoznać.

Obecnie, pisze autor, wszczyna się wielki ruch na wszystkich polach działalności ludzkiej. Wszędzie rozlegają się nawoływania do postępu, ale i przestrogi przed złym postępem. Powinniśmy więc być nader ostrożni wobec haseł postępu, i jeżeli nie chcemy zboczyć, ani na prawo, ani na lewo, musimy łączyć przeszłość z przyszłością. Tę przeszłość mamy w sobie, bośmy nieodrodne dzieci naszej matki Polski. Dość więc zaglądnąć w głąb swej duszy, aby ujrzeć w niej materyały przeszłości; objawiają się one nam jako wiara w byt indywidualny czyli niewzruszone przekonanie, że jesteśmy synami naszej matki ojczyzny. Ponieważ tę wiarę wydobyliśmy z siebie, przeto możemy ją nazwać *wiarą umysłową*, „bo umysłem musimy się zagłębić w wiarę, t. j. w tę żywotną iskrę ducha i w ogólności naszego bytu, żebyśmy siebie poznali i siebie poznawszy zapuścić się mogli w poznanie przeszłości i ocenić, co w niej jest dla nas dobrego" (str. 105). W tym pierwiastku życia naszego umysłowego odkrywamy dwa promienie, wytryskujące z jednego ogniska: jednem jest religia, drugiem narodowość; tamta zmierza ku Stwórcy, ta znów ku ojczyźnie.

Ale mamy też i samą ojczyznę jako źródło poznania, jaką powinna być nasza przyszłość: „My mamy wiarę w istnienie naszej Matki, jako mamy wiarę w siebie, i ta wiara ze względu na jej istnienie jest *wiarą objawioną* (?!), rzeczywisty byt oznaczającą" (str. 106). Ta wiara przedmiotowa lub objawiona znów się przedstawia jako religia i jako narodowość, wobec czego nasuwa się pytanie, w jakim stosunku te wiary mają zostawać.

Otóż jedni żądają, aby wiara umysłowa istniała wyłącznie i sama dla siebie, aby się nie oglądała na wiarę objawioną; drudzy chcą, aby treść wiary przedmiotowej pogłębić i wyjaśnić odpowiednio do czasu. Pierwszych nic nie wiąże z przeszłością, chyba tylko niektóre, dowolnie przyjęte prawdy. Drugich obchodzi to wszystko, co się tyczy dawnej religii i narodowości, i chcieliby oni prawdy z przeszłości wydobyte zastosować do teraźniejszości. Różnią się tedy te wiary nie tyle swymi przedmiotami, ile raczej ich formą, bo wiara umysłowa wszystko wydobywa z indywiduum, a objawiona łączy teraźniejszość z przeszłością. Każda z nich ma swe zasady, które się godzi poznać.

Zacznijmy od wiary umysłowej, czyli od mocnego przekonania w byt nasz indywidualny. Tę wiarę jedni wyrażają zapomocą formułki: Cogito ergo sum, inni: sentio ergo sum, jeszcze inni: animadverto ergo sum. We wszystkich tych formułach mamy stwierdzoną jedność organiczną bytu indywidualnego bez względu na stopień wniknięcia poznaniem w jego naturę. Wszak i chłopek, mający tylko wiarę w swe życie, a niezagłębiający się w nie poznaniem, może wieść żywot doskonalszy od filozofa, co stąd pochodzi, że wiara, jako żywotne nasze przeświadczenie o sobie, zastępuje filozoficzne poznanie samego siebie, i jest od tego ostatniego niezawisłą (str. 111). To też przeważna część ludzi niewykształconych tylko wiarą się kieruje w swych stosunkach, a nawet filozof od wiary w swe władze i życie rozpoczynając, zdąża do zgłębienia przedmiotu wiary. „Wiara zatem, wychodząc z pierwiastku bytu naszego i będąc nim rzeczywiście, jest zasadą naszego życia i poznania, jest podstawą naszej praktyki i teoryi" (str. 111). Wobec tego można odwrócić formułkę Kartezyusza: jestem więc myślę, albo wierzę, że jestem, więc myślę, czuję, poznaję, bo jak byt nasz jest podstawą naszego istnienia, tak wiara w tenże byt jest podstawą naukowego myślenia i poznawania. Ludzkość dawno też o tem wiedziała, bo wszędzie wiara wyprzedzała poznanie filozoficzne; tak było u ludów pogańskich, tak u scholastyków średniowiecznych, którym trzeba oddać tę sprawiedliwość, że umieli zachować różnicę między człowiekiem a naturą, oraz między człowiekiem a Bogiem, nadając przez to wierze umysłowej lub wol-

ności myślenia prawdziwe znaczenie (str. 113). Ilekroć tę granicę przekraczano, występowała mistyka, przypisująca uczuciu ludzkiemu, a nie myśleniu, pośrednictwo z Bogiem. Jeżeli zaś scholastyka nie doszła do tych granic spekulacyi, jak dzisiaj, pochodzi to z żywej wiary w Boga, jaką mieli scholastycy, bo wolność swego myślenia podporządkowywali woli Bożej i jej objawieniu. Miała filozofia scholastyczna dwojaką wiarę: wiarę, którą człowiek ma w swój byt i w swe władze poznawania, oraz wiarę w istnienie Boga i Boskie objawienie. Tak też utrzymywali nasi poeci z końca XVIII i początku XIX w. Umieli oni jednoczyć wiarę indywidualną z wiarą Bożą, bo tego nauczyła ich przeszłość Polski, jak się to okazuje w „Dziejach Wacława" przez Garczyńskiego.

Inaczej ma się sprawa z dzisiejszą spekulacyą. Jej zwolennicy chcą tylko z siebie wszystko wyprowadzić. Dali początek tej nowej spekulacyi Bakon i Kartezyusz. Według tej filozofii sam człowiek jest twórcą poznania, a stąd twórcą rzeczywistości. On widząc się kwiatem i koroną wszego stworzenia, sumą pierwiastków wiecznych i czasowych, „udał się w samego siebie, siebie samego badać począł, i co w sobie zbadał i poznał, to mu się zdawało, że to samo zbadał i poznał w całej naturze, nawet w istocie Boga" (str. 117), a z tego poznania wnosił, że sam jest organizacyą Boga i stworzenia, czyli że jest punktem, w którym się zbiega cała natura, i że przez ludzkie poznanie odzyskuje ona swój byt, swoją rzeczywistość. Ponieważ zaś człowiek jest ciałem i duchem, przeto trzeba było lepiej poznać jedno i drugie. To też Bakon rzucił się ku badaniu natury, a Kartezyusz ku badaniu ducha. To rozdwojenie badań i dziś istnieje, a jego celem jest uzyskać lepsze poznanie natury człowieka, iżby swój żywot religijny, moralny i prawny tylko na sobie gruntował nie oglądając się na Boga. Nie było bez korzyści to badanie samodzielne; z jednej bowiem strony zniknęło mnóstwo zabobonów i wierzeń przestarzałych, z drugiej lepiej poznano świat, zmieniły się też stosunki społeczne. Wszystkimi więc kluczami otwierał sobie człowiek podwoje prawdy, a wszystko tylko do siebie kierując, widział w sobie zebraną całą naturę. Ale i duchowe badanie posunęło się naprzód, bo człowiek duchem chciał być, nie samą tylko naturą. Zwraca się tedy duch w na-

turę, aby za jej pośrednictwem mógł wejść w siebie, przyjść do przeświadczenia o sobie. Z tego wnikania w naturę zrodziło się przeświadczenie, że duch nie różni się od natury, że: „nihil in intellectu, quod non fuerit in sensu", jak o tem świadczą systemy sensualizmu, materyalizmu i naturalizmu, które poczytują duszę ludzką za wymysł. Tego Niemcy znieść nie potrafili, iżby materyalizowano ducha. To też Leibniz, Kant i Fichte rzecz odwrócili: w duchu ludzkim stopili Boga i naturę, w ślad za czem poszła poezya, etyka, prawo, słowem: w ich systemach duch podbija pod swą władzę rzeczy ziemskie i niebieskie (str. 121). Ten rozdział spekulacyi na naukę o duchu i o naturze nie mógł na długo nikogo zadowolić. Odczuł to najlepiej Schelling, który narówni traktuje ducha i naturę i łączy je w jedność. Podobnie uczynił Hegel: ale w obu tych systemach tylko duch jest twórcą poznania i twórcą rzeczywistości.

Filozofia nie pozostała bez wpływu na teologię, a odpowiednio do jej kierunków raz miano Chrystusa jedynie za człowieka, kiedyindziej za czystego ducha bez boskiej natury: wreszcie Strauss sądził, że ludzkość ubóstwia się własnem staraniem, a Trentowski ma Chrystusa Pana za pojedynczego człowieka. Tak więc nadużył człowiek swej wolności badania, bo ubóstwiał już to naturę, już też siebie.

Obok wiary w siebie czyli umysłowej przechowywała się i zawsze będzie wiara objawiona czyli te wszystkie prawdy, które Tradycya, Pismo św. i Kościół katolicki nieskazitelnie przechowują. „Te prawdy Boskie są tak mocno w życiu przeszłem i obecnem naszego ludu ugruntowane, że je śmiało za wiarę objawioną Ojczyzny naszej lub za jej byt poczytać możemy... My chcąc nie chcąc tak niezachwianą mamy w nie wiarę, jak w nasz własny byt, jak w moc umysłu naszego" (str. 125). To objawienie Boże jest zgodne z naturą ludzką, jak tego dowiedli liczni Ojcowie Kościoła i filozofowie chrześcijańscy. „Duch ludzki przez wrodzone sobie idee przyjmuje to boskie w siebie objawienie i w nim istność swego Stwórcy uznaje... on nie szuka na wzór metafizyków istności Boga w pewnikach loicznych i od nich tejże istności nie robi zawisłą, ale w najżywszej wierze przyjmuje tę istność za pewną... jako zgodną z tą ideą wrodzoną o Bogu,

którą w tej chwili poczuł w sobie, w której go Stwórca od wieczności pomyślał" (str. 128). Właśnie przez ową ideę i pewność o Bogu różni się filozofia chrześcijańska od pogańskiej, a w naszych czasach od panteistycznej, i jest od niej w pojęciach i organizmie pojęć wielekroć wyższą, bo jest prawdziwą. Jak podstawą, tak i celem umiejętności objawionej tylko Bóg być może: ale najważniejsza różnica między tą a panteistyczną wiedzą o Bogu będzie to, że jest Bóg niezawisły od poznawania ludzkiego, bo stąd wynika, że Bóg mógł się objawić bezpośrednio, jak też świadczą o tem prorocy, a nareszcie Syn Boży, który ustanowił Chrześcijaństwo, jako Boży czyn. Komu znów trudno uwierzyć w objawienie bezpośrednie, ten ma pośrednie objawienie w dziełach Bożych, byle tych dzieł nie pojmował, jako cząstek rozsypanego w nich Boga.

Jakiż tedy stosunek ma istnieć między jedną a drugą wiarą? Tym stosunkiem zajmuje się filozofia i teologia, a każda z nich sądzi, że jej zapatrywanie jest prawdziwe. Jednak może to być prawdą tylko odnośnie do teologii katolickiej, bo bierze ona od Chrystusa początek. Filozofia zaczyna wprawdzie od wiary, lecz przez rozbiór zasady: „credo ut intelligam" dochodzi do tego, że wiara znika w jej poznaniu, wskutek czego niektórzy wkładają materyę w Boga, samego Boga, czyli wiarę objawioną zamieniają w konstrukcyę myśli. W tym więc razie filozofia nie wchodzi w należyty stosunek z wiarą: taka filozofia nie chce mieć nic wspólnego z przeszłością, chyba o tyle, o ile jej to potrzebne jako wątek rozumowania. Za taką filozofią podążyło wielu teologów, dając początek różnym szkołom. Tylko teologia katolicka, trzymając się swego Kościoła, umie godzić wiarę umysłową i indywidualną z objawioną tak, że jej zasadą jest: jestem albo wierzę, że jestem, więc myślę, czuję, poznaję: przytem wierzę, że jest Bóg, więc Bóg myśli, czuje, poznaje (str. 138). Ponieważ atoli wielu zwalcza Kościół, a najboleśniejsze, że czynią to swoi, więc autor wykłada naukę o Kościele, że to instytucya boska, że nauka jego nieomylna, że więc wiara umysłowa powinna się zgadzać z kościelną, i tak też czynili scholastycy. Kościół nie krępuje wolności przez to, że odrzuca samowolę, lecz przeciwnie, chce wychować człowieka w prawdziwej wolności, bo w wolności od błędu. Jeżeli zaś Kościół

ma głosić prawdę, to musi mieć jej głosicieli, kapłanów, którzyby do prawdy objawionej prowadzili i łączyli ludzi z Bogiem. A to właśnie jest najlepsze pogodzenie wiary umysłowej z objawioną. „Nasz polski chłopek, będąc chrześcijaninem i wierząc w Boga, Stwórcę nieba i ziemi, i w Jezusa Chrystusa Syna Jego jednorodzonego i w Ducha św., w św. Kościół powszechny i w żywot wieczny, stoi na tem samem stanowisku poznania, jak każdy chrześcijański filozof lub teolog i tylko formą przeobrażenia różni się od filozofa lub teologa" (str. 149). W końcu zwraca się autor do filozofów spekulacyjnych z prośbą, aby w swych pismach nie podkopywali wiary.

Uwagi. Autor miał niewątpliwie jaknajlepszy zamiar, i chęć szczerą wykazania, że napróżnoby się szukało prawdy w spekulacyjnej czyli idealistycznej filozofii niemieckiej oraz Trentowskiego. Zna on rzecz swą dobrze, a jednak przeprowadzenie jego własnej tezy, pomijając wielką suchość w przedstawieniu, pozostawia dużo do życzenia. Przedewszystkiem dał on nader bałamutne pojęcie wiary umysłowej. Nikt przecz yć nie myśli, że wiara, w najogólniejszem wzięta znaczeniu, jest i bogatem źródłem naszych wiadomości i psychologicznie wyprzedza badania filozoficzne. Któż to jednak fakt własnego istnienia czyni treścią swej wiary? Nie zaznaczył również autor dokładnie granic, poza któremi jego wiara umysłowa koniecznie musi wchodzić w konflikt z treścią wiary objawionej, a kiedy właśnie tej wierze jest pomocna. Wszak nie każde filozofowanie podmiotu już musi być sprzeczne z religią objawioną. Dalej, autor przyjmuje ideę Boga, jako wrodzoną człowiekowi, co pozostaje w sprzeczności i z faktami psychologicznymi i z samąż nauką wiary objawionej. Widoczny też jest już w tej rozprawie wpływ tradycyonalistów na autora, skoro z jednej strony bezwzględnie podporządkowywa filozofię teologii objawionej, a z drugiej strony kładzie za wielki nacisk na zgodę rodzaju ludzkiego, jako na probierz prawdy. Wreszcie autor nie rozróżnił należycie przedmiotowej pewności w wierze od podmiotowej, gdyż mimo całą pewność przedmiotową prawd objawionych wątpić można, czy dużo wśród Polaków znalazłoby się takich, którzyby w prawdach swej religii tak mocno byli przekonani, jak o swem własnem istnieniu. Za suchy to i za nudny traktacik o zgodności wiary z rozumem.

zwłaszcza, że nie dość przejrzyście zostały oddzielone właściwe ich dziedziny.

B) **„Początki filozofii chrześcijańskiej"**. Myśli, w powyższym artykule wyrażone, odnajdujemy w dwutomowych „Początkach filozofii chrześcijańskiej". Ich celem jest wykazać, że nie filozofia indywidualna, zwłaszcza niemiecka, jest potrzebną narodowi polskiemu, ale filozofia prawdziwie powszechna, a tej dostarcza tylko religia katolicka, bo ona jedna wskazuje wiarę należytą w stosunku człowieka do Boga, nie dopuszczając się tej niedorzecznej nauki, jakoby Bóstwo dopiero w człowieku dochodziło do swej samowiedzy i jego było kreacyą; ale też i nie czyni ona człowieka zwierzęciem. Każda filozofia zmierza do prawdy, a jej koronę upatruje w nawiązaniu należytego stosunku między Bogiem a człowiekiem. Otóż religia katolicka podaje w Objawieniu Bożem już gotowe, a nad wszelkie dociekania ludzkie pewniejsze prawdy; zadaniem więc filozofii, jeżeli rzeczywiście o prawdę jej idzie, będzie przedstawić systematycznie owe prawdy, aby się stały własnością nietylko sfer górnych narodu, ale i jego rdzenia, czyli ludu polskiego. W tym też jedynie razie filozofia nie będzie polegała na pisaniu ksiąg uczonych, które pozostają w pyle po księgarniach i bibliotekach, ale stanie się naprawdę filozofią narodową. W tem przeto znaczeniu „filozofia ma być żywym i jasnym objawem przeświadczenia, poznania wiary i miłości ludzkiej; ma ona przytem być żywym i jasnym obrazem prawd, objawienia boskiego; a wreszcie ma być jednością tego żywego i jasnego objawu i obrazu w rzeczywistem życiu człowieka" (str. 1); w tej tylko filozofii „mądrość ludzka z mądrością boską w jedną organiczną zbiega się całość, tak jednakowoż, że ani człowiek z Bogiem, ani Bóg z człowiekiem nie staje się jednem i tem samem" (str. 15).

Do uzyskania owej zgodnej całości człowiek wznosi się swem „przeświadczeniem" oraz przez wiarę i miłość; z drugiej zaś strony Bóg przychodzi z pomocą człowiekowi przez sumę prawd objawionych. Można więc bliżej oznaczyć istotę filozofii chrześcijańskiej w ten sposób, że filozofia ta „oparta z jednej strony na przeświadczeniu, wierze i miłości człowieka, z drugiej strony na przeświadczeniu, wszechmocności i mądrości Boga, zna Boga według Boga, t. j. według objawienia Boskiego, mającego wyraźną swą historyę w tradycyi

w Piśmie św. i w nauce Kościoła apostolskiego, i zna człowieka według idei, które się już to w boskiem objawieniu i onego trzech źródłach, już to w samej naturze ducha ludzkiego znajdują" (str. 13).

Taka filozofia nie może być dla siebie celem: może ona być tylko środkiem do osiągnięcia celu wyższego, ma umożliwić człowiekowi stosunek z Bogiem, iżby człowiek w życiu swojem odzwierciadlał myśl, jaką o nim ma Stwórca.

Jednak człowiek, jak świadczy historya, nie pozostał wierny myśli Bożej o nim, bo nie przestając na mądrości, przysługującej mu w ramach stworzenia, zapragnął mądrości właściwej Bogu, przez co wywołał zło, a sam popadł w grzech i ciemności. Wobec tego powrót do stanu pierwotnego wymagał całkowitego odrodzenia, wymagał nowego światła, silniejszego i mocniejszego, aniżeli duma człowieka. To światło było światłem Boga żywego, który je zesłał na ziemię dla odkupienia człowieka upadłego. Te więc źródła objawienia Bożego muszą równocześnie być źródłami filozofii chrześcijańskiej. Tem samem probierzem prawdy będzie to, co w tradycyi, Piśmie św. i nauce Kościoła się zawiera, do którego to twierdzenia Kozłowski bardzo często powraca. Właśnie taka filozofia jest potrzebna narodowi polskiemu. „Nam, Polakom, potrzeba filozofii nie niemieckiej, tylko czysto narodowej; potrzeba nam filozofii chrześcijańskiej, a ta będzie filozofią polską. Ten charakter i ta wymagalność, którą filozofia chrześcijańska za konieczny warunek swej prawdziwości kładzie, zostawania w zgodzie i jedności z myśleniem, czuciem i czynami przodków naszych, tudzież z nauką i instytucyami Zbawiciela, nie sprzeciwia się wcale swobodnej wolności naszego indywidualnego myślenia, gdyż właśnie prawdy Chrześcijaństwa są prawdami życia, a my niczego, tylko życia pragniemy. Wnijdźmy w samych siebie i w nasze położenie, a osobliwie zważmy, że nie mamy ludu miejskiego i wiejskiego zamożnego, ani politycznie wolnego i oświeconego należycie; przytem zastanówmy się, że w prawdziwej oświacie tego ludu, w uznaniu jego wolności duchowej i materyalnej cała moc narodu spoczywa. Lud jest fundamentem naszego społecznego bytu, w nim nasze istnienie na przyszłość, więc w nim pierwiastków życia i odrodzenia, jakie w sobie nosi, nie wy-

pada urojonymi pomysłami zaciemniać, ale je przez moc własną rozjaśniać. Zważmy jeszcze i to, że skoro arystokracya rodu nas unieszczęśliwiła i krajem zarządzać nie umiała, to pewno arystokracya nauki, która na miejsce arystokracyi rodu początkowo panowanie nad umysłami, a potem nad krajem ogarnąć zamierza, również nas uszczęśliwić nie potrafi. Z tych więc i z wielu innych powodów inne u nas musimy przywiązać znaczenie do filozofii narodowej, i inny jej cel i zakres nadać, jaki Niemcy nadali filozofii swojej. My mamy ze względu naszego położenia inne potrzeby, inne też środki ku ich zaspokojeniu mieć nam wypada, nam nie przystoi uganiać się za pozorami prawdy, ale za rzeczywistą prawdą, którąśmy w Chrześcijaństwie z łaski Najwyższego nabyli. Nam potrzeba przedewszystkiem każdego człowieka, nietylko tego, który systema pisze, za filozofa uważać, jako każdego między nami za chrześcijanina uważamy: to się znaczy, nam potrzeba każdego uznać rzeczywistym człowiekiem i ten stopień rozwikłania duszy i ciała, jaki w nim widzimy, tak umieć cenić, jak światło każdego innego mędrca. Bo jeżeli ten we względzie naukowym jest bogatszy, to ten pewno w praktyce jest doświadczeńszy: jeżeli ten zapisał liczne arkusze papieru, to ten poorał liczniejsze i obszerniejsze nierównie łany na polu: jeżeli ten głębokim się stał w dialektyce czyli w myśleniu, to ten pewno jest głębszym w wierze i miłości... Filozofia nasza polska zyska przez tę jedną okoliczność nazwisko filozofii chrześcijańskiej, filozofii powszechnej; i nie dlatego wszelakoż, że w systemie pisanym zjednoczy wewnętrzność z zewnętrznością, tylko że się stanie wszystkim wspólną, że nią będzie każdy nasz ziomek, że każdy z nas będzie żywym systemem filozofii narodowej, bo chrześcijańskiej i polskiej" (t. I, str. 45 i 46).

We filozofii chrześcijańskiej, jak ją Kozłowski pojmuje, są trzy momenta, godne szczegółowego zastanowienia, a to: stworzenie, którego koroną jest człowiek: Stwórca, oświecający człowieka przez światło objawienia; wreszcie cel, którym jest życie człowieka, zgodne z ideą człowieka i z ideą Boga. Odpowiednio też do tych trzech względów dzieli autor swą pracę na trzy części.

Część pierwsza przedstawia ideę stworzenia, a w szcze-

gólności ideę człowieka. Idea człowieka rozwija się przedewszystkiem w samowiednem poznawaniu, bo to poznanie świadczy, iż jest w człowieku duch, i kim jest oraz skąd on pochodzi i dokąd zmierza. W dalszym rzędzie okazuje się dzielność ducha ludzkiego w poznawaniu świata i jego stosunku do Boga. W tej części autor opiera się głównie na teoryi poznania Kartezyusza. Poznanie ludzkie objawia się zapomocą rozmaitych form, a chociaż celem poznawania jest prawda, jednak dzieje wykazują istnienie wielu systemów filozoficznych. Poznanie tych systemów jest dla filozofii konieczne i pożyteczne, bo „jeżeli jedne nie wyświecają treści, to wyświecają formę, i tak każdy z nich pod tym czy owym względem przyczynia się do wprowadzenia człowieka w prawdziwe poznanie rzeczywistej prawdy". Zresztą „jedynie w porównywaniu, rozkładaniu, składaniu i organizowaniu przymiotów i własności prawdy, samo jej oblicze ujrzeć można. Bez tej prawdy nikt się do świątyni prawdy nie dostał, nikt przed ołtarzem czołem nie uderzył" (t. I, str. 146). Poświęca tedy autor przeszło 260 stronic I tomu dziejom filozofii od czasów greckich aż do Günthera. Ta właśnie część stanowi trwałą wartość całej książki, bo napisana źródłowo i z wielką erudycyą.

W dalszych częściach tomu I-go autor rozprawia o wierze i miłości. Wyróżniwszy wiarę na podmiotową i przedmiotową, określa pierwszą w ten sposób, że wiara podmiotowa lub umysłowa jest to najmocniejsze i niczem niewzruszone przekonanie i pewność, jaką ma człowiek w „byt swój" (str. 417). Oczywiście, nie można się zgodzić na takie określenie wiary; ale również odrzucić trzeba dalsze twierdzenie Kozłowskiego, że „wiara nie gruntuje się na przeświadczeniu i poznaniu, ale przeciwnie przeświadczenie i poznanie opiera się na wierze. Maxymę Kartezyusza: myślę, więc jestem, wyrażamy przeto w odwrotnym stosunku, i mówimy: jestem, więc myślę" (str. 420). Nie potrzeba bowiem dowodzić zbyt długo, że kto chce wierzyć, wpierw musi świadomie poznać, w co i dlaczego ma wierzyć. Co się zaś tyczy odwracalności zasady Kartezyusza, to bezwątpienia w porządku ontologicznym człowiek wpierw musi istnieć, jako człowiek, iżby mógł myśleć, ale ponieważ nie wszystko, co istnieje, myśleć może,

rzeto trzeba być ostrożnym w odwracaniu takich zdań. Jenne natomiast jest przeciwstawienie pojęcia wiary podmiotowej takiemuż pojęciu u Hegla i Trentowskiego, ale znów wytknąć trzeba autorowi zbytnią zależność od Günthera Antoniego, którego Kozłowski wraz z Bochwicem i Ziemięcką nieli za wzór filozofa katolickiego, gdy tymczasem Kościół musiał potępić niektóre jego zdania.

Część druga „Początków" zajmuje się filozofią Boską. Mówi tedy autor o charakterze filozofii boskiej czyli objawionej, następnie rozprawia o Bogu, Chrystusie Panu, Jego Kościele, kapłaństwie, a wreszcie o łasce, opierając się w swych wywodach na nauce katolickiej.

Część III poświęcona jest filozofii życia. Rozbiera w niej autor charakterystykę filozofii życia ze stanowiska chrześcijańskiego, mówi o wychowaniu chrześcijańskiem, o życiu religijnem i moralnem, o życiu społecznem, wiecznem, w końcu o cnocie nadziei [1]). We wszystkich znów trzech częściach, wyłożywszy naukę katolicką podług źródeł tradycyi, Pisma św. i nauki Kościoła katolickiego, zaraz autor robi zastosowanie tej nauki do systemu Trentowskiego i do „przeświadczenia" polskiego. Oprócz obszernego szkicu historyi filozofii właśnie część polemiczna stanowi znaczną wartość książki Kozłowskiego. Zna on filozofię Trentowskiego, jak i sposób filozofowania niemieckich myślicieli na wylot, a sam gruntownie wykształcony we filozofii, odkrywa z wielką łatwością słabe strony filozofii idealistycznej. Te uwagi krytyczne, pisane spokojnie rzeczowo, mogą niejednemu posłużyć za nić przewodnią, aby poznać zagmatwane systemy ówczesnych panteistów niemieckich.

Niestety, styl autora wykazuje liczne usterki tak w budowie zdań, przypominającej niemiecki sposób myślenia, jak i wyrazach poszczególnych. Tak np. autor nazywa wpływowych ludzi stale: panami wpływu (einflussreiche Herren). Nie można mu jednak czynić z tego powodu zbyt wielkich za-

[1]) Obszernie streścił dzieło Kozłowskiego ks. arcyb. Hołowiński w artykule: „O stosunku bezpośredniej filozofii do religii i cywilizacyi naszej" w „Tygodniku Petersburskim" r. 1846, str. 227–230, 234–238 i 263–266.

rzutów, gdyż od młodości obracać się musiał wśród Niemców. Jako dodatnią stronę podnieść należy gruntowne wykształcenie i wyszkolenie filozoficzne. Nieźle też przyswoił sobie wiadomości z teologii katolickiej, choć fałszywy jest jego pogląd na powstanie prymatu i episkopatu w kościele. Pisze on: „Kościół więc katolicki czyli Chrystusowy istniał od Jezusa Chrystusa, więc istniał już wtedy, gdy biskup rzymski stał się jego głową widzialną, zatem tenże biskup nie mógł być onego (t. j. prymatu) założycielem, ale onego reprezentantem. To jest także pewne, że Prymat Kościoła nie był po śmierci św. Piotra przez jednego biskupa, a osobliwie przez biskupa rzymskiego reprezentowany, że to więc później nastąpiło... Gdy się bowiem Apostołowie na wszystek świat rozeszli i Kościoła (sic!) czyli gminy przez opowiadanie Ewangelii urządzali, nie mogli wówczas jeszcze myśleć o tak formalnem naczelnictwie, jakie się dopiero później za bliższem rozwinięciem zewnętrznej exystencyi Kościoła ustalić mogło. Co większa, w pierwszych czasach Chrześcijaństwa, gdy szczególne gminy chrześcijańskie powstawały, i przeświadczenie w nich jeszcze tak żywe nie było, trudno było można wtenczas myśleć o powszechnej głowie i głowach dyecezyi, metropolii i t. d. Uosobowywanie się jedności Kościoła w osobach Biskupów i Metropolitów następowało później, a jeszcze później musiało nastąpić uosobowanie całego Kościoła w jednym powszechnym biskupie" (T. II, str. 211).

Otóż w tym względzie autor jest echem teologii protestanckiej, a w szczególności Schmidta: „Bibliothek für Kritik und Exegetik" t. II, str. I n. Byłby jednak uniknął błędu, gdyby zamiast radzić się autorów protestanckich był uważnie przeczytał Ewangelie i Dzieje apostolskie, oraz listy św. Pawła do Tytusa i Tymoteusza. Byłby się stamtąd dowiedział, że już za czasów samego Chrystusa Pana istniał podział na apostołów i uczniów, dalej, że apostołowie do tych dwu stopni hierarchicznych dodali trzeci: dyakonat, oraz że już za apostołów istniało „uosobowanie się Kościoła w osobach biskupów", bo właśnie w tym celu św. Paweł ustanowił biskupami Tytusa i Tymoteusza. Tak samo faktem jest historycznym, że jeszcze za życia św. Jana Apostoła sprawował Klemens,

to już jako trzeci następca św. Piotra, rządy prymacyalne w Kościele, i do niego też, a nie do św. Jana zwrócili się Koryntyanie w sprawie sporu ze swymi presbyterami. Natomiast urząd metropolitalny rzeczywiście później został utworzony. Na uniewinnienie autora można przytoczyć tę okoliczność, że swe „Początki filozofii chrześcijańskiej" pisał jako wiecki człowiek, który nie znał mnóstwa szczegółów teologicznych. Możemy się pisać w całości na sąd, jaki o Kozłowskim wydał ks. arcyb. Hołowiński: „Z przyjemnością widzimy w nim zapał ku najszlachetniejszym uczuciom, ku prawdom zbawienia; jednak radzilibyśmy, aby wśród suchych poważnych dyskusyj nie tak często mieścił modlitwy i przenowy do Boga, gdyż bez przygotowania mogą razić jakąś affektacyą i niestosownością; z tem wszystkiem trudno nie widzieć w autorze czułego i bogobojnego serca, nawet te odzywania się przyjaźni dawnej dla p. Trentowskiego nie są bez ujmującej czułości... P. Kozłowski nadewszystko nas zachwyca swojem umiarkowaniem; nigdzie nie używa słów obelżywych, chociaż mógłby korzystać z prawa odwetu; spokojnie, z miłością i poważaniem walczy, a to wcale nie jest skutkiem uczucia wyższości p. Trentowskiego, bo człowiekowi daleko głębiej myślącemu nie mogą imponować same błyskotki i kwiatki, ale pochodzi to ze świętej zasady Chrześcijaństwa. Przeciwnie, błędy zbija z całą śmiałością i prawdą gruntowną, bo w nim wszędzie przebija się spokojny i filozoficzny pogląd, pełen prawdy i niepospolitych postrzeżeń. Słowem, jeśli to dzieło nie wzbudzi chwilowego entuzyazmu, jak utwory namiętne i belletryczne, zawsze jednak z czasem nabierze wartości i pozostanie w naszej literaturze jako pomnik wielkiej nauki i głębokiego myślenia, lubo mu zbywa na wdziękach zewnętrznej szaty" [1]).

[1]) Por. „Tygodnik Petersburski" j. w. str. 575.

4. Eleonora Ziemięcka.

(1819—1869).

Eleonora z Gagatkiewiczów Ziemięcka urodziła się we wsi Jasience niedaleko Czerska r. 1819. Przednia rola w jej wykształceniu i wychowaniu przypadła jej babce, Eleonorze z Grabskich Łuszczewskiej, która swą wnuczkę, nadzwyczajnie się rozwijającą umysłowo, zaprawiała do czytania wielkich poetów naszych: Mickiewicza, Zaleskiego i innych. Obok kierunku romantycznego oddziaływał na nią i do pewnego stopnia neutralizował go, klasyczny kierunek poezyi, którego zwolennikiem był jej dziadek Łuszczewski, miłośnik poezyi Kochanowskiego, Krasickiego, Karpińskiego i Naruszewicza. Wcześnie też, bo już w 1830 r. spróbowała Eleonora lotu pisarskiego, pomieszczając w wydawanym przez Jachowicza: „Dzienniku dla dzieci" — artykuliki na temat: „O historyi polskiej", „Odezwa do kobiet za mową ojczystą", „O nagrodach pieniężnych za chlubne postępki". Artykuliki te, wcale udatne, zachęciły młodziutką autorkę do dalszych, śmielszych wysiłków, i oto w r. 1833 na łamach „Tygodnika Polskiego" ukazuje się szereg artykułów 14-letniej panienki, z których się okazuje, że znała ona głośniejsze nazwiska filozofów, chemików, fizyków; we filozofii hołdowała teoryom sensualistycznym Locke'a i Condillac'a, przeszczepionym na nasz grunt przez Jana Śniadeckiego; za to nie znosiła ona filozofii niemieckiej i jej ówczesnych przedstawicieli: Kanta, Fichtego, Hegla i Schellinga. W szczególności jednak zajęła ją kwestya wychowania kobiet i tej sprawie poświęciła obszerny artykuł w „Tygodniku Polskim" [1]) p. t. „Myśli o wychowaniu kobiet". Domaga się w nim, aby kobiecie dawano edukacyę rozumną, którąby jej pokazywała związek ekonomii domowej z ekonomią narodów. „Niechaj kobieta, radzi autorka, pozna szczegóły gospodarstwa, techniczną część jego; niechaj powoźmie

[1]) „Tygodnik Polski", 1833, t. I, str. 24—27.

chęć postępu, ulepszeń w każdej gałęzi swych zatrudnień nauczy się sposobów tych ulepszeń. Obok tego w tej pierwszej części edukacyi trzeba ją obeznać cokolwiek z nauką fizyologii, z warunkami zdrowia, wskazać jej zastosowanie chemii organicznej, zaszczepić miłość pracy, do namiętności prawie ją posunąć, wlać pojęcie ceny czasu... Niechaj ceni porządek, oszczędność, jednostajny rozkład godzin, wprawia się do ręcznych robót i doskonali w rachunkach". Druga część edukacyi ma pouczyć kobietę o jej obowiązkach człowieka, a więc rozwinąć przed jej oczyma obraz nauk, skreślić rys historyczny kształcenia zdolności człowieka, przyczem oświata ma być oparta na religii.

Te poglądy spotkały się z uznaniem ogólnem. Kiedy jednak Ziemięcka, zachęcona powodzeniem, spróbowała nakreślić nieco szczegółowszy obraz nauk, potrzebnych kobiecie, i w tym obrazie pomieściła główne zasady prawa, nauki fizyczne, ekonomię polityczną, historyę, estetykę, filozofię, a wreszcie i fizyologię, zerwała się przeciw niej burza w świecie kobiecym, tak że „Tygodnik" musiał zabrać głos [1]) przeciw niej, utrzymując, że kto filozofię ma za przystępną każdemu, zwłaszcza kobiecie, ten wystawia sobie filozofię w świetle bardzo fałszywem. Co do fizyologii, autor artykułu tak pisał: „Zgodzilibyśmy się na to, aby im dać poznać głowę i aparat trawienia, coby im posłużyło do zrozumienia psychologii i dyetetyki, nauk w wychowaniu nieuchronnych. Okazywanie tego radziłbym na zwierzętach, nie na człowieku, bo dziewice są drażliwe, widok więc części trupa byłby im bardzo nieprzyjemny; możeby to otworzyło drogę do snów, strachów. Tudzież wytępiałoby w nich delikatne czucie i wykształceniu estetycznemu bardzoby przeszkadzało".

Wspominamy o tych szczegółach przez proste prawo psychologiczne przeciwieństwa z tem, na co dzisiaj patrzymy, a zarazem dla zrozumienia przeciwności, które spotykały Ziemięcką szczególnie od chwili, gdy zwróciła się do badań filozoficznych i filozoficzne traktaty zaczęła ogłaszać. Zrazu całą swą uwagę poświęciła kierunkowi spirytualistycznemu

[1]) „Tygodnik polski", 1833, t. II, str. 120—121.

we filozofii, którego przedstawicielami byli: Chateaubriand, pani Staël, Benjamin Constant, nieco później Joufroy, Cousin i Lerminier. Filozoficzne studya przerwane zostały narazie zamążpójściem w r. 1834 za Antoniego Ziemięckiego, który był kolegą Zygmunta Krasińskiego, a człowiekiem godnym jej ręki. Gdy przebrzmiały echa weselne, powróciła Ziemięcka do lektury filozoficznej: tym razem wybór jej padł na artykuły Kremera o filozofii Hegla, drukowane w wydawanym przez Helcla „Kwartalniku naukowym" w Krakowie (od r. 1835). Nieopatrzny jej entuzyazm dla myśliciela z nad Sprewy wzmógł się jeszcze, kiedy wraz z mężem wybrała się na sześcioletni pobyt do Drezna. Wtedy cały dawniejszy kierunek myślenia sensualistyczny i spirytualistyczny ustąpił miejsca zachwytom nad systemem Hegla; zdawało się jej, że wszystko w tym systemie wykończone, spojone silnym cementem, że to budowa obliczona na długie wieki istnienia, a co gorsze, mniemała, że w tym systemie dość miejsca dla jej wiary i ideałów chrześcijańskich.

Powróciwszy do majątku męża w Trzylatkowie powiatu czerskiego zajęła się gorliwie obowiązkami gospodyni i matki, od czasu zaś do czasu pomieszczała w wychodzącym w Warszawie: „Magazynie powszechnym" sylwetki — było ich razem 16 — najwybitniejszych postaci ówczesnych, swoich i zagranicznych; nadto pisywała do czasop. „Pierwiosnek", wydawanego przez Paulinę Krakowową. Na łamach tego czasopisma wyspowiadała się Ziemięcka ze wszystkich wrażeń, jakie na nią wywarli w Niemczech ludzie tamtejsi i stosunki kulturalno-społeczne, dla których miała tylko wyrazy zachwytu. Nie wątpiła ona wówczas, że myśl a rzeczywistość są jednem i tem samem, przysięgała na zdania niemieckich filozofów, że nauki fizyczne zbogacają wprawdzie teoryę, ale nie prowadzą do poznania natury, podczas gdy filozof oparty na zasadzie ogólnej, może śmiało kreślić teorye rozległe i gruntowne, mniej zwodnicze od badań drobiazgowych [1]).

Spełniać się jednak zaczęło i na niej słowo Pyrrhona: „trudno jest wyzuć się z natury". Uprawa rozumu nie dała

[1]) „Pierwiosnek". Warszawa, 1838, str. 174.

jej zadowolenia wewnętrznego, serce zaczęło się upominać coraz natarczywiej o swe prawa, a chociaż nie odważyła się odrazu na krytykę filozofii Hegla, to jednak opanowywać ją zaczęła tęsknota za czemś lepszem, doskonalszem: dała jej też wyraz w artykule: „Myśli o filozofii" [1]) oraz w życiorysie Racheli Varnhagen [2]), w którym już wprost z Tertulianem woła, że dusza człowieka jest z natury swej chrześcijańska, i że wszyscy ludzie wielcy poprzez rozmaite stopnie dochodzą do wielkiej wiary. Jest jej zasługą, że kiedy Trentowski, a także i Kremer przeszczepiali na nasz grunt płód idealistycznej filozofii niemieckiej, ona, raczej intuicyą wiedziona, aniżeli pod wpływem refleksyi filozoficznej, trafnie oceniła wartość tej filozofii wprost nazywając panteizmem tę egzotyczną roślinę, o co niezmiernie się na autorkę gniewano. To też kiedy Ziemięcka w następnym roku zaczęła ogłaszać w „Bibliotece Warsz." wyjątki ze swej książki: „Myśli o wychowaniu kobiet", domagając się pełnego wykształcenia dla kobiet, posypał się grad odpowiedzi po różnych czasopismach, odpowiedzi w wysokim stopniu jej niechętnych. Lewestam np. utrzymywał, że wszelkie badania prawd oderwanych i spekulatywnych, pewników i wszystkiego, co dąży do uogólnienia pojęć, nie powinny wchodzić w obręb kształcenia kobiety: jej studya powinny się ograniczyć tylko do tego, co praktyczne, do zastosowania prawd przez mężczyzn wynajdywanych, gdyż wogóle zadaniem kobiety powinno być tylko pojmowanie ducha mężczyzny, który otacza kobietę. Jeszcze gorzej odezwał się Trentowski, bo odesłał autorkę wprost do robienia pończoch [3]), a jedynie postępowcy warszawscy brali, ale dość nieśmiało, Ziemięcką w obronę.

Na szczęście Ziemięcka z uporem, jej płci właściwym, postanowiła nietylko bronić ale i rozkrzewiać drogą publicystyczną swe idee. W tym celu założyła czasopismo: „Pielgrzym" na znak, żeśmy wśród świetnej nauk ludzkich dziedziny nie powinni zapominać o chwilowej wędrówce człowieka

---

[1]) „Biblioteka Warszawska", 1841, t. II, str. 406.

[2]) „Pierwiosnek", 1840, str. 298 n.

[3]) „Roczniki krytyki literackiej", 1842, t. I, str. 132, t. II, str. 151.

na ziemi. Czasopismo wychodziło pięć lat, t. j. od 1842—1847, a do grona redakcyjnego oprócz autorki, która napisała 40 artykułów, należeli Chołoniewski, Hołowiński, J. Kal. Szaniawski, ks. Paweł Rzewuski, Szpaderski, K. Bujnicki, Michał Grabowski, a częściowo Kraszewski i Narcyza Żmichowska. Zasadniczy kierunek tego miesięcznika wskazała Ziemięcka w prospekcie, mianowicie ma nim być uprawa filozofii chrześcijańskiej, jako przeciwstawienie „pysze rozumu i jego zarozumiałości w obrabianiu ze zdolnością genialną podań ateizmu". Wśród licznych swych artykułów nie odważyła się jednak autorka wprost uderzyć na systemy idealistyczne filozofów niemieckich, a tylko przy nadarzonej sposobności rzucała słówka kłujące lub pogardliwe w stronę rozumu i jego filozofii, zarzucając jej, że już obiegła całe możliwe koło obłąkań, że jest próżnem gonieniem za ogólnikami rozumu, nikczemnem mędrkowaniem, pyłem wiedzy, szumem mądrości ludzkiej i t. d.[1]).

Na takich oparta przesłankach wysnuwała z nich wnioski odpowiednie o wartości różnych systemów i nauk, a stąd, porzuciwszy dawne ideały, zajęła się głównie Dantem, Schillerem, Chateaubriandem, p. Staël, z naszych autorów Skargą, Kochanowskim, Karpińskim, Brudzińskim, a Zaleskiego za jego poemat „Przenajświętsza Rodzina" — stawiała nad Mickiewicza. Lecz choć bardzo nachylała się w stronę tradycyonalizmu francuskiego nie potępiała w czambuł rozumowych dociekań, nie była zwolenniczką obskurantyzmu i pozostawiała nietkniętą możliwość postępu.

Kiedy nadzieje r. 1848 nie ziściły się, kiedy reakcya na całej linii zapanowała, a dawni postępowcy bądź przycichnęli, bądź też udawali gorących zwolenników nowego porządku rzeczy, podczas gdy rządom dalszy swobodny rozwój badań filozoficznych wydawał się groźny dla polityki „świętych przymierzy", przy wielkiej ruchliwości, jaką na rozmaitych polach zaczął rozwijać Kościół katolicki, mniemała Ziemięcka, że nadszedł czas idealnej zgody wiary z rozumem, i w tym też duchu napisała ona swe „Zarysy filozofii katolickiej w czte-

[1]) „Pielgrzym", 1845, t. I str. 273, t. I str. 141, t. IV str. 207 i t. d.

rych poglądach zawarte" r. 1857. Książkę jedni przyjęli z wielką radością, inni z wyraźną niechęcią. Pod koniec życia przeniosła się autorka do Warszawy, a choć złożona długoletnią niemocą mało udzielać się mogła, tem chętniej za to przyjmowała u siebie ludzi nauki. Kiedy dnia 23 września 1869 roku schodziła z tego padołu płaczu, układała się do snu wiecznego z tą nadzieją błogą, że wobec spotęgowania uczuć religijnych nastanie dla ludzkości radosny okres postępu w duchu chrześcijańskim [1]).

Filozofia Ziemięckiej. A) Jak już wspomnieliśmy, umieściła Ziemięcka w „Bibliotece Warszawskiej" artykuł p. t. „Myśli o filozofii", z którym godzi nam się zapoznać [2]).

Po wstępie, który mocno przypomina biadania sceptyków i tradycyonalistów francuskich na „faiblesse de la raison humaine", przechodzi autorka wprost do omówienia filozofii panteistycznej w Niemczech. Zaznacza, że i na nią w młodości te systemy robiły wielkie wrażenie swą budową wspaniałą i wielkim tupetem, z jakim się światu narzucały. Trwało to u niej póty, póki się nie przyjrzała lepiej podwalinom tych systemów; wówczas spostrzegła z przerażeniem, że te gigantyczne budowle filozoficzne na glinianych stoją nogach, a gdy szumne ich frazesy przetłumaczy się na zrozumiałą, popularną mowę, dostrzeże się bez trudu całą czczość i pustkę przerażającą tych systemów. Całe też szczęście, że znajdują one poklask tylko u garstki ludzi, dających się olśnić rzekomo bezgranicznej potędze rozumu, a przeważna część rodzaju ludzkiego mało się kłopocze wynikami takich spekulacyj, bo znajdują oni w religii to, czego mędrcy napróżno oczekują od filozofii. Autorka streszcza tedy zasadnicze myśli panteizmu Fichtego, Schellinga i Hegla (str. 398), wykazując ich związek ze Spinozą. Nie czuje się jednak na siłach, aby z panteizmem kruszyć kopie w otwartej walce, tylko się powołuje na skutki

---

[1]) Życiorys jest napisany według książki Piotra Chmielowskiego: „Autorki polskie wieku XIX". Serya I. (Warszawa, 1885), str. 433—484. Por. nadto: Aleksander Tyszyński: „Pisma krytyczne". Zebrał Piotr Chmielowski (Kraków—Petersburg, 1904) str. 417—441; „Przegląd poznański", t. XXIV, (Poznań, 1857), str. 151—170.

[2]) Por. „Bibliot. Warsz.", 1841, t. II, str. 388—423.

z tej doktryny płynące, mianowicie: że panteizm nie ma w sobie żadnej siły moralnej, że niweczy indywidualność na korzyść ogółu i to wcale nierzeczywistego, a swe wzięcie zawdzięcza on w znacznej części temu, że porusza zagadnienia, dawno już rozwiązane przez Chrześcijaństwo tak, iż one weszły w szpik i kości społeczeństw w Europie. Okazuje panteizm swą bezsilność najlepiej na życiu swych twórców: Spinozy i Hegla, którzy w życiu codziennem inaczej postępowali, aniżeli w swych pismach głosili. Hegel np. zdradził się w swych listach do żony, pisanych do niej z Wiednia, że zupełnie nie zna życia rzeczywistego, aczkolwiek w teoryi zdawało się, że je zna na wylot.

Przechodzi następnie autorka do różnic między panteizmem niemieckim, a religią chrześcijańską, obszernie rozwija tezę, że świat jest dziełem Stwórcy, a nie jego piastunem (str. 406), mówi o stosunku rozumu do wiary objawionej, podnosząc, że konieczne jest zastanawianie się i zgłębianie prawd wiary w myśl słów św. Anzelma, iż byłoby niedbałością, skoro się już jest ugruntowanym w wierze, nie chcieć pojąć tego, w co mamy wierzyć. Mówi dalej o warunkach podmiotowych w badaniach filozoficznych (odrzucenie pychy, żądzy sławy, odrodzenie się duchowe w myśl nauki Chrystusa), wytyka historyozofii Hegla niesprawiedliwość wielką względem Kartezyusza, Malebranche'a i Kanta. Dla Kanta ma autorka wielkie poważanie. „Kant, wielki filozof, którego sława przetrwa wszystkich innych filozofów niemieckich, wyrzekł, że rozum teoretyczny świata zewnętrznego nie pojmie, iż on tylko może prawami własnego ducha orzekać rzeczywistość, a zbadawszy mistrzowsko te prawa, ustaliwszy nazawsze przekonanie o naszej duchowości, ograniczył wiedzę człowieka, twierdząc, że najwyższe kwestye istnienia Boga, nieśmiertelności duszy nie dadzą się dowieść na drodze spekulacyjnej filozofii. Tem zdaniem uznał on granicę naszego rozumu, i słaby tylko umysł może mu narzucać pokrewność z jego następcami, którzy tenże rozum do ogólnej zasady świata wynieść usiłowali. Dziś cześć dla dzieł Kanta obudzać się zaczyna. Czas jak zawsze, tak i teraz będzie tu sędzią sprawiedliwym, a skoro przejdzie upojenie pychy dzisiejszych filozofów, uznają światli ludzie, że stanowisko Kanta jest najwyższym punktem, do jakiego

rozum ludzki wznieść się może" (str. 396, 397). Takie pochwały Kanta były potrzebne dla autorki, bo oparta o jego powagę tem śmielej stawia przeciw twierdzeniom panteistycznym twierdzenia filozofii chrześcijańskiej o Bogu, świecie, duszy ludzkiej i o stosunku człowieka do Boga.

Uwaga. Zdanie, jakie sobie autorka utworzyła o znaczeniu filozofii Kanta, dowodzi aż nadto, że zupełnie nie pojęła ona Kanta, nie zrozumiała, jak jego filozofia jest niebezpieczna dla jej sposobu filozofowania. Nie wie ona, że Fichte w sposób całkiem prosty doszedł na podstawie „Krytyki czystego rozumu" Kanta do twierdzenia, że niejaźń, a więc świat, Bóg i dusza są czemś tylko przez rozum lub jaźń postawionem, że to tylko wytwór jaźni. Jeżeli jednak Bóstwo o tyle tylko ma posiadać istnienie, że zostało przez kogoś jako pojęcie najwyższej istoty pomyślane, to o przedmiotowem objawieniu się Boga i podawaniu prawd religijnych rodzajowi ludzkiemu z Jego strony nie może być mowy, a tem samem nawoływania autorki, aby filozofia trzymała się prawd przez Boga objawionych, byłyby zupełnie bezcelowe. Słowa autorki, że „stanowisko Kanta jest najwyższym punktem, do jakiego rozum ludzki wznieść się może", świadczą, że albo nie czytała Kanta uważnie, albo że go zupełnie nie zrozumiała. Dostała też za to od Trentowskiego odprawę, którą jedynie w celu charakterystyki samego Trentowskiego przytaczamy, bo nie podzielamy jego mało rycerskiego wystąpienia przeciw polskiej filozofce. Trentowski pisze [1]): „Mam przed sobą „Myśli o filozofii" przez Eleonorę Ziemięcką, umieszczone w „Bibliotece Warszawskiej" z miesiąca Maja 1841 r. Jakkolwiek rozprawka ta jest dość krótka, dotycze się przecież ogółu filozofii i przedstawia nam ducha autorki należycie. Równie w czasach starożytnych jak i późniejszych, odważały się czasami niewiasty wziąść pióro do ręki i pisać filozofią. Próby te dowiodły, *że kobieta do filozofii nie stworzona*, i że na tem polu okazuje się zwyczajnie śmieszną, a nawet godną litości istotą, bo wszędzie, tylko nie tutaj popis miejsce mieć może. Zie-

[1]) P. „Orędownik naukowy" (Poznań, 1843), № 3 z 16 stycznia, i „Listy naukowe Br. Trentowskiego". List II.

miecka potwierdziła to *antropologiczne postrzeżenie* na nowo. Duch jej podobny jest zaiste do kłębka, w który wszelkie sprzeczności, dziwnie skojarzone, zwinięte. Gdybym go chciał rozwijać, musiałbym przytoczyć całą rozprawę w texcie, a do każdego okresu zrobić przypisek, pokazujący sprzeczność nową, bądź to w pierwiastku, bądź w wypadkach. Dusza kobieca jest *z natury duszy męskiej ironią*. Filozofia naszej autorki jest filozofii wszelkiej ironią. Biada temu filozofowi, którego ona pochwali, bo to dowodzi jedynie, iż on nie wykroczył za granice zwyczajnego rozumu, że daleki od spekulacyjnego umysłu i filozoficznego zmysłu! Zowią Ziemięcką *filozofką*. Jest to zapewne grzecznym, przez wzgląd na płeć piękną, komplimentem. Nietylko, że nie jest ona filozofką, ale nawet *niepr/yjaciółką* filozofii, i pisząc o niej, tylko jej szkodzić może, zwłaszcza w kraju, gdzie dopiero umiejętność ta zaczyna się zawiązywać. Autorka poświęcała się długo filozofii niemieckiej, a szczególniej spekulacyi Hegla. Żal mi jej prawdziwie, bo praca jej i czas musiały być koniecznie stracone. Jak ciało kobiety nie może być ciałem szermierza Milona; jak pięść kobiety nie może być pięścią Herkulesa: *tak głowa niewieścia rozpęknie pod jedną uncyą heglowskiego mózgu!* Gdyby autorka żyła przed 100 laty i czytała Hegla, zostałaby libertynką: dziś została dewotką... Rozprawka autorki interesuje dlatego, że nam rozjaśnia psychologią i odsłania duszę kobiecą, pasującą się z męskiemi najpotężniejszemi ideami. Jestto widok kolibra, który wkrada się pod skrzydło śpiącego orła, i chcąc okazać się oryginalnym, zaczyna mu dokuczać malutkim swym dzióbkiem". (str. 18). Wykpiwając jej twierdzenie, że dumny mędrzec wtedy dopiero jest prawdziwie wzniosłym człowiekiem, kiedy we łzach pokory i religijnego zachwycenia wyrzeka się nędznych uroszczeń swej wiedzy, tak pisze Trentowski: „Pani Ziemięcka ma zupełną słuszność. Niema dla niewiasty większego szczęścia na ziemi nad gorącą modlitwę! W takich chwilach jest ona najpiękniejszą i podoba się najbardziej myślącemu mężczyźnie. Wedle duszy własnej sądzi zatem niewiasta o duszy męskiej, bo i jakże inaczej biedna ma sądzić? Oprócz tego mężczyzna, którego kocha, jest jej półbogiem. Ileż półbóg ten będzie jej miły, skoro we łzach pokory i religijnego zachwycenia

klęka z nią przed ołtarzem Boga i przystępuje do ślubu" (str. 18).

Na twierdzenie autorki, że dualizm potępiany przez idealistów był i będzie warunkiem wszelkiego głębszego myślenia, odpowiada Trentowski: „I któraż z niewiast mogłaby o tem inaczej sądzić? Wszakże Dualizm jest już dla małej panienki celem najgłębszych rozmyślań i najgorętszych życzeń" (str. 19).

Na słowa autorki: „Każdy głęboko myślący człowiek religijnym być musi, a prawdziwą filozofię zawsze lekkie tchnienie mystycyzmu owiewa", czytamy odpowiedź: „Wielka prawda! Niewiasta zowie się tak dlatego, że *nic nie wie, czyli że nic dla niej wiedza.* Dla niej jest jedynie wiara" (str. 19). Radzi jej w końcu, aby porzuciła filozofię, a rzuciła się na pole opisowe; niech maluje obyczaje warszawskie, litewskie, wielkopolskie i t. d., bo kobieta ma na takie rzeczy bystre oko i o nich sąd prawdziwy. „Autorka nasza — kończy Trentowski — to sroczka z duchem proroczym, która ujrzawszy zdaleka filozofią na boskim swym rydwanie z dyszlem ku Polsce zwróconym, zaszczebiotała do uczonej publiczności warszawskiej: Goście jadą!" Musiała Ziemięcka naprawdę umiłować filozofię, skoro nawet takie, jak Trentowskiego, artykuły nie zbiły jej z tropu, nie odebrały jej hartu i ochoty do dalszej pracy w wytkniętym kierunku. Możemy pominąć jej artykuły w Pielgrzymie i po innych pismach rozrzucone, bo jej ostatecznie skrystalizowane myśli odnajdujemy w „Zarysach filozofii katolickiej".

B) **Zarysy filozofii katolickiej.** Cel książki zaznacza autorka w tych słowach: „Wymagania wieku, charakter i przywyknienia, jakie mu nadały równie jego błędy, jak zdobyte na drodze nauk postępy, czynią koniecznym odpowiedni tym cechom wykład (prawd religijnych); wymagają pewnego uszykowania i systematycznego zarysu tych wskazań, któryby stał się niejako mostem zawieszonym nad przepaścią zwątpienia, zawsze jeszcze społeczności chrześcijańskiej grożącą, *dopóki rozum powodów wiary własną siłą nie uzna i nie wypowie.* Wskazać niejako materyały do tego mostu, nakreślić jakby plan jego w głównych rysach, to jest celem tego pisemka" (str. 7). Całość podzielona została na cztery „poglądy".

Pierwszy obejmuje świat przyrody, drugi świat rozumu i woli, trzeci świat objawiony, a czwarty świat społeczny.

Pogląd pierwszy. Autorka „Zarysów", nie zapuszczając się w żadne wywody wstępne, odrazu nam stawia przed oczy Boga żywego, a skreśliwszy kilku rysami, na czem się zasadza życie Boże, przechodzi do stosunku, w jakim Bóg pozostaje do świata. Bóg sobie najzupełniej może wystarczyć, a będąc istotą najdoskonalszą, nie może ulegać żadnej konieczności. Świat wobec tego nie jest wypływem koniecznym Boga, jak uczy panteizm, lecz zawdzięcza swe istnienie wyłącznie dobroci Boga, i dlatego nie może on nam odzwierciadlać przebogatego życia Bożego, tylko te jego strony, które Bóg chciał nam ukazać. Świat też na każdym kroku zdradza ślady swej ograniczoności i skończoności. Lecz chociaż powstał z nicości, nie jest bynajmniej „szczerym pojawem" czyli złudzeniem, tylko rzeczywistością uporządkowaną przez umysł Boży, który wyposażył rzeczy w rozmaite siły i tryby działania, a oprócz tego Bóg zachowuje te rzeczy w ich istnieniu, gdyż bez tej mocy zachowawczej rzeczy musiałyby powrócić do nicości. Porządek więc w świecie widzialny jest dziełem pomysłu Bożego, uskutecznionego poza Nim przez Jego wolę, a nie jest dziełem żyjącej w rzeczach myśli Bożej, jak chcą hegliści. Ponieważ porządek świata jest dziełem wszechwiednej myśli Bożej, obejmującej od wieków zarówno całość, jak szczegóły, zarówno stałe prawa, jak zmienne skutki gry sił, przeto możliwa jest w świecie i konieczność i dowolność: konieczność, o ile rzeczy posiadają stałe prawa działania; dowolność zaś, o ile ze zbiegu rozmaitych sił działających powstawać mogą rozmaite skutki; z drugiej strony Bóg, jako dawca praw przyrody i jako Ten, który od wieków przejrzał działanie przypadkowe sił, nie ulega sam prawom przyrody, a stąd może wkraczać dowolnie w bieg natury i wywoływać skutki, zwłaszcza z powodu modlitwy, których bez niej nie wywoływałby wcale. Autorka kładzie wielki nacisk na ową możność połączenia dowolności i przypadkowości w przyrodzie ze stałością jej praw, a to w przeciwieństwie do panteistów, podług których „przypuszczenie najmniejszej dowolności mięszałoby możliwość tej harmonii, groziłoby wstrząśnieniem, byłoby niejako nielogicznością, niemocą idei Boskiej, żyjącej w świecie"

str. 29). Tymczasem Bóg nietylko wywołał świat z nicości, ale go i zachowuje bezustannie, o czem pogańscy myśliciele zgoła nie wiedzieli. Celem wreszcie istnienia świata jest, aby swoją pięknością i zgodą głosił chwałę Bogu, wyrażając ślady Jego doskonałości (str. 32).

W „poglądzie" drugim przystępuje autorka odrazu in medias res twierdzeniem, że dusza ludzka jest substancyą, monadą, duchową treścią, stworzoną z niczego (str. 38). W duszy należy rozróżnić jej byt czyli istnienie, jej istotę, którą jest duchowość, oraz „tryby, działacze" czyli władze, z których dwie są najważniejsze—rozum i wola; rozum szuka prawdy, wola pożąda dobra; reszta zaś władz podlega tym dwom najszlachetniejszym. Obie władze przez duszę, która jest formą ciała, są złączone z ciałem, a stąd wymagają one do swego działania pomocy ciała, które im dostarcza wrażeń. Autorka odrzuca idee wrodzone i harmonię naprzód ustanowioną Leibniza, a sposób poznawania ludzki wyjaśnia podług teoryi św. Tomasza z Akwinu, którego autorka, jak twierdzi, obrała sobie za anioła przewodnika w labiryncie dociekań filozoficznych. Rezultatem, do którego dochodzi poznanie ludzkie pod kierownictwem „trybu intelligencyi" jest słowo wewnętrzne, „które zawsze w każdym człowieku jednakowo się objawia" (str. 43). Jest to słowo iście cudowne, tak uczy autorka, bo go nie tworzą ani zmysły, ani wprawa, ani nauka, jak mniemają materyaliści, lecz jest ono dane, stworzone, zaopatrzone doskonale do właściwego sobie celu (str. 43), jest wynikiem owego światła, które oświeca każdego człowieka, na ten świat przychodzącego, o którem wspomina Pismo św. Nie wynika jednak stąd, iżbyśmy wszystko mieli widzieć w Bogu, jak chciał Malebranche, bo aczkolwiek umysł nasz widzi wszelką prawdę w prawdzie Bożej, to jednak „jest on (umysł) intelligencyą samoistną, siłą własną duszy, trybem osobowym i pięknie zaopatrzonym" (str. 44). W szczególności św. Tomasz z Akwinu kładł nacisk wielki na samodzielność umysłu ludzkiego oraz na zbadanie „przyrodzonej loiki intelligencyi", której wszelako, tak zapewnia Ziemięcka, ani stworzyć, ani rozebrać niepodobna (str. 45).

Autorka bada następnie w jakim stosunku pozostaje inteligencya do rozumu i oznacza bliżej sferę działalności rozumu,

opierając się w tej sprawie na dziele Bosueta: „Connaissance de Dieu et de soi-même". Są prawdy przez się jasne, są też tylko prawdopodobne, są wreszcie takie, które swą pewność posiadły wskutek dowodzenia, a właśnie dowodzenie jest rzeczą rozumu, który też w sobie ma „uręczenie" czyli probierz prawdy. Jego rzeczą nie jest stwarzać świat, jak uczą hegliści, lecz poznawać świat dany, świat już stworzony, a stąd jak z zasady Kartezyusza: myślę, więc jestem — wynika pewność istnienia rozumu ludzkiego, tak znów z zasady: stworzył, więc istnieje — wynika pewność, że Bóg istnieje: ze zjednoczenia tych zasad wynika puklerz najdzielniejszy przeciw sceptycyzmowi. Rozum, badając samodzielnie dzieła Boże według tej miary swego uzdolnienia, jaką mu Bóg przydzielił, widzi nietylko ład świata, ale w ładzie spostrzega Boga, twórcę ładu, a stąd może się wznieść do rozważania Boga i jego doskonałości niezależnie od tego, czy świat istnieje. Poznanie to nie jest zupełne i nie wyczerpuje istoty Boga, jest jednak dostateczne, aby rozum ujrzał konieczność porządku moralnego, ukrywającego się poza porządkiem fizycznym i doszedł w ten sposób do filozoficznej, rozumnej moralności. Tu jednak w dziedzinie moralności, jak świadczą systemy etyczne starożytności, rozum najwięcej pobłądził, wobec czego rozum sam widzi konieczność etyki wyższej, obejmującej wyraźniejsze rozkazy woli Bożej (str. 70). Rozum, o ile wyszukuje prawa moralne i ukazuje konieczność stosowania się do nich, zwie się praktycznym, a wiadomo, że Hegel bardzo pogardzał tym rozumem, choć inni filozofowie wielce go cenili. Do ich rzędu należy i autorka, która ma rozum praktyczny za „cudowną podstawę tej wspólności sądów i przekonań, która łączy ludzi i wieki, oraz za źródło tego fenomenu, który się sądem powszechnym nazywa" (str. 71); co więcej, rozum praktyczny jest prawie czemś większem od teoretycznego, bo on jedynie godzi naukę z życiem, on jest źródłem prawa przyrodzonego, które jest poglądem zdrowym na życie ludzkie i jego stosunki i to poglądem w części intuicyjnym, a w części wyrozumowanym, a stąd wyczuwającym i pojmującym zamiary Boga w życiu ludzkiem na ziemi. To prawo przyrodzone jest podstawą wszelkich praw pisanych, praktycznej moralności i zasad etyki, pomimo że samo prawo przyrodzone „w swych odle-

glejszych wywodach i zawnioskowaniach nie posiada takiej jasności, takiej systematyczności jak zasady nauk" (str. 74).

Uzupełnieniem działań rozumu jest obraz działalności woli, której przedmiotem jest dobro, nie byle jakie, lecz duchowe, niezmienne, prawdziwe. Ilekroć wola od tego dobra zbacza, cierpi ona nietylko religijnie, lecz i metafizycznie, równie jak rozum, kiedy się na konieczności, na prawdzie oprzeć nie może (str. 79). Rozum ocenia różne dobra, które wola może pożądać, a przez zetknięcie się obu władz rodzi się oko moralne duszy, przewodnik życia: sumienie, którego istnienia w rodzaju ludzkim nic da się zaprzeczyć. Różnice sumień pochodzą od różnicy w poznaniach, a te znów od stopnia rozwoju rozumu. Ponieważ atoli „ten rozwój spoczywa na danych stałych, czyli na prawdach, które się mniej więcej pojawiają dla każdego człowieka, w każdem społeczeństwie — że oprócz tego dążenie woli do swego przedmiotu stanowi niezniszczalne i niezmienne jej prawo, więc i głos sumienia lubo różny co do treści, w istocie zawsze z tych samych elementów złożony, zawsze będzie jeden" (str. 84). Wobec tego, że sumienie jest wynikiem związku rozumu i woli, wynika z jednej strony możliwość doskonalenia się sumień ludzkich, podobnie jak może wzrastać logiczność myślenia w rodzaju ludzkim: z drugiej zaś strony w ograniczeniu rozumu ludzkiego i w skończoności ludzkiego chcenia trzeba upatrywać źródła najprzedniejsze ludzkiej niemocy, zła moralnego, którego to zła nie znało tylu myślicieli, zwłaszcza chrześcijańskich, którzy z tem przyrodzonem złem moralnem, mieszają religijne pojęcie grzechu i jego naturą wyjaśniają zło moralne i fizyczne. Tę niedoskonałość woli i rozumu, a więc i wynikające z nich zło moralne, przejrzał Bóg od wieków i wciągnął je w plany urządzenia świata nietylko fizykalnego ale i moralnego, urządzając i w tym ostatnim wszystko z mocą i słodyczą, naprawiając, modyfikując, uprzedzając lub zastępując skutki czynów ludzkich (str. 83). Na tem właśnie działaniu tajemnem Bóstwa w rodzie ludzkim polega historya i „dlatego też niepodobna uchwycić praw historyi, bo jej całość leży w tem, co religia działaniem Opatrzności czyli zarządem świata nazywa" (str. 92).

„**Pogląd**" trzeci zajmuje się działaniem Opatrzności, która

przychodzi z pomocą niemocnej naturze człowieka, modyfikuje skutki jego błędów i utrzymuje „posady" towarzyskiego istnienia. Owa pomoc Boża, to objawienie Boże, które jest nietylko prawdą spekulacyjną, ale i faktem najrealniejszym, czynnością zachowawczą Boga względem człowieka w porządku jego potrzeb religijnych. Religię miał pierwszy człowiek i przed swym upadkiem, bo był on stworzony odrazu w łasce Boga, który mu swem objawieniem stawił przed oczy szereg prawd, tyczących się jego przeznaczenia i stosunku do Boga (str. 105). Opisawszy na czem ten stan łaski polegał w Adamie, kreśli autorka dramat jego upadku, oraz skutki, upadkiem wywołane, aby przez to wykazać konieczność dalszego objawienia prawd ze strony Boga. Przez grzech utracił Adam rozmaite dary, które Bóg mu dodał do jego natury, nadto poniósł uszczerbek i na swej naturze, gdyż rozum okazał się mniej sposobnym do wiecznych prawd Bożych, wola skłonniejsza do złego, jak do dobrego. Bóg spieszył z pomocą, dając objawienie, które w miarę zbliżania się czasów mesyańskich coraz było pełniejsze, a najpełniejsze to, które pochodzi od Chrystusa Pana. Jednak przez objawienie prawd Bożych rozum bynajmniej nie został skazany na zagładę, tak jak ludzka natura nie została zaabsorbowana w Chrystusie Panu przez Jego Boską naturę. Rzeczą rozumu po uzyskaniu objawienia jest dążyć do lepszego zrozumienia objawienia, naukowy pogląd na religię (str. 132). Zastanawia się tedy autorka, na czem polega wpływ dodatni objawienia, na rozum człowieka. Otóż wiara wzmacnia rozum, ukazując mu prawdy, niedostępne jego zdolnościom. Lecz chociaż wiara wzbogaca rozum nowemi prawdami, to jednak stanowisko wiary, jako nie dające się wykazać rozumowo, odpowiada jedynie poznaniu praktycznemu czyli intuicyjnemu, i tem się tłomaczy, że i dziecko, i prostaczek chętnie przyjmują wiarę (str. 135). Atoli wiara na tem nie poprzestaje, tylko wpływa dodatnio na cnoty intellektualne człowieka, na jego pojętność, umiejętność i mądrość, zwłaszcza na tę ostatnią, iżby wszystko umiała odnosić do Boga, jako do źródła wszechrzeczy, oraz badać gruntownie całą treść objawienia, ku czemu najlepsza jest metoda scholastyczna (str. 157). Trzeci sposób oddziaływania wiary na rozum polega na wnikaniu rozumu w prawdy objа-

wione, ku czemu środkiem najlepszym jest rozmyślanie, w czasie którego w duszy mędrca kornego tworzy się taka pełność wiedzy, taka obfitość dowodów, taka rozległość poglądów, że on sam już nie wie, co jest wiarą, a co wiedzą w jego myśli, bo wszystko spłynęło w jedność wspaniałą (str. 140). Na tej drodze, przez rozważanie naukowe i religijne prawd bożych powstała powszechna mowa chrześcijańska, język rozszerzony po całym świecie i rozumiany przez wszystkie narody, zbliżający umysły do siebie i będący hamulcem przeciw błędnym i wstecznym dążeniom pojedynczej woli, a zarazem rękojmią ciągłego postępu. Zależnie od stopnia wniknięcia w owe prawdy powszechne religii objawionej może umysł ludzki wznosić się na rozmaite szczeble. Najgłówniejszym z tych szczebli jest umiejętność teologii spekulacyjnej, która w gruncie rzeczy jest naukowym wykładem objawienia, katolickiej wiedzy powszechnej.

Ale myśl ludzka sama nie wystarcza do wytworzenia tej nauki; potrzebne nadto są dary Ducha św., jako środek, za pomocą którego religia podnosi umysły ku sobie. Obok królowej nauk, teologii, rośnie jak powój przy dębie filozofia chrześcijańska, doprowadzająca umysł filozofa do uznania za konieczne tych wszystkich doskonałości, które teologia przypisuje Bogu, oraz do odróżnienia tego, co w objawieniu jest konieczne, od tego, co w niem jest dowolne, a w dalszym ciągu do idei dogmatu i konieczności dogmatycznego, nadprzyrodzonego prawa moralności. Aby jednak rozum w tych dociekaniach nie pobłądził, konieczną jest instytucya autorytatywnie czuwająca nad całością objawienia, potrzebny jest Kościół jako skała, o którąby się rozbijały wszystkie zapędy ludzkiej omylności (str. 150).

O wiele jest trudniejsze działanie wiary na wolę, gdyż ta ostatnia ucierpiała przez grzech Adama więcej, jak rozum. Stąd to religia musi z jednej strony przynaglać wolę do spełnienia przykazań, a z drugiej, szanując jej wolność, dawać jej w radach ewangelicznych pole do popisu. W taki sposób wyrosła i spotężniała moralność chrześcijańska, krzepiona spowiedziami, umacniana łaskami sakramentalnemi, wznosząca się ku Bogu na skrzydłach modlitwy i najgłębszej kontemplacyi, aby wywołać mogła w duszach prawdziwą miłość ku Bogu.

W końcu w „poglądzie" czwartym autorka nie zapuszcza się w rozbiór rozmaitych teoryj, wyjaśniających początek społeczeństwa, tylko staje na stanowisku biblijnem i w pierwszej parze rodzaju ludzkiego widzi podwalinę naturalną do zrzeszania się ludzi w narody i państwa. Ten, jak go autorka nazywa, tryb społeczny jest trybem przyrodzonym, opierającym się na rozumie praktycznym i poczuciu moralnem; dlatego też pomimo upadku pierwszych rodziców nie zniknął ów tryb z natury człowieka; owszem, pozostał on i rozwijał się coraz więcej. Za karę jednak przewinienia pierwszych rodziców tryb społeczny rozwijał się w jego potomstwie w sposób nienaturalny, ze szkodą wolności indywidualnej, popęd społeczny wyrodził się w pasorzyta, który pochłaniał rozwój indywidualny. Chrystus i to naprawił, uszlachetniając zapomocą pobudek nadziemskich, konieczność posłuszeństwa władzy, przykazując tej ostatniej osłonę wolności indywidualnej. To też Kościół w myśl nauki Chrystusowej rozpoczął obok walki o swobodę sumień pracę nad zniesieniem niewolnictwa, nad złagodzeniem kar i prawodawstwa. Ilekroć jednak wpływ Kościoła malał, znów hydra zwyrodniałego popędu społecznego podnosiła głowę, jednostka padała ofiarą społeczeństwa, jak się to okazało w czasie reformacyi XVI w. Religia Chrystusowa zmierza do podniesienia i uszlachetnienia popędu społecznego przez wyrobienie w duchu chrześcijańskim jednostek przez postęp w cnotach.

Autorka silnie broni twierdzenia, że postęp prawdziwy tylko przy pomocy Kościoła da się osiągnąć, do czego autorkę upoważniał w wielkiej mierze fakt, że za jej dni Kościół katolicki miał na rozmaitych polach swej działalności ludzi, którzy z gorliwością apostolską łączyli też wysokie wykształcenie ogólne.

Uwagi krytyczne. Tak się przedstawia treść „Zarysów filozofii katolickiej" Ziemięckiej. Jak się rzekło, jedni przyjęli tę książkę bardzo życzliwie, inni odnosili się do niej z wielką niechęcią. Do tych ostatnich należą: Aleksander Tyszyński, H. Struve i P. Chmielowski. Chcęc jednak wydać sprawiedliwą ocenę, trzeba nie tracić z uwagi celu, jaki sobie autorka założyła oraz środowiska, podłoża duchowego, wśród którego powstał pomysł „Zarysów". Z jednej strony po r. 1848

astał czas silnej reakcyi, uspokojenia się umysłów rozgorącz-owanych, sciągnięcia przez rządy cugli wolnomyślności. Z drugiej strony Kościół katolicki ocknął się z pewnego le-argu, w który go pogrążyły jansenizm, józefinizm i burze napoleońskie. Życie jego zaczęło się objawiać tętnem silniej-szem tak, że na rozmaitych polach spotykamy osobistości bar-dzo wybitne. Wobec tego Ziemięckiej nie szło o zwykły prozelityzm na korzyść Kościoła, ile raczej o zatrzymanie w Kościele oświeceńszych sfer, a to przez pogłębienie filozo-ficzne jego nauki, iżby to, co odziedziczyli po przodkach, na-prawdę się stało ich własnością duchową, iżby ich wiara była nietylko materyalnie katolicką, ale wiarą z przekonania. Tem się da wyjaśnić wielka dorywczość „Zarysów" i przykro nam, że o ile idzie o filozoficzne ujęcie nauki objawionej, musimy podzielić w znacznej mierze sąd nieprzychylny krytyków Zie-mięckiej. Jeżeli prawdziwie filozoficznie chciała rzecz swą i zamiar przeprowadzić, to logika radziła rozpocząć od faktu, na który Plutarch, Cyceron i Seneka zwrócili uwagę, a który nam poręczają etnologowie, mianowicie, iż religijność jest wła-ściwością człowieka, i że nigdzie niemasz ani nie było ludu, któryby chociaż bałamutnego pojęcia nie miał o Bogu. Nale-żało sobie tedy wyjaśnić ten fakt, wskazać jego przyczynę. Dalej trzeba było wykazać rzeczywiste istnienie Boga, i to nie apriorycznie, lecz dowodami aposteriorystycznymi i przed-stawić stosunek Bóstwa do świata, a przy tej sposobności pod-dać krytyce panteizm szkoły Hegla. Nakreśliwszy granice, do których umysł ludzki potrafi się wznieść w swem rozumo-waniu o Bogu i przedstawiwszy wielki upadek pojęć religijnych w świecie starożytnym, można było mówić o potrzebie religii objawionej, o przeznaczeniu człowieka do celów szlachetniej-szych, aniżeli ich ziemia może dostarczyć i dopiero po wykaza-niu faktu objawienia można było zająć się powiązaniem rozu-mowem i filozoficznem oświetleniem prawd objawionych i roz-patrywać je w stosunku do jednostki ludzkiej i do ich zbioru, czyli społeczności ludzkiej.

Tymczasem autorka bez żadnego umotywowania uprze-dniego prawi odrazu o Bogu żywym, o naturze Jego życia, nie wyrobiwszy sobie przedtem (ani też w czytelniku) jasnego po-glądu na dziedzinę, wśród której rozum ludzki ma się obracać

o własnych siłach, a odkąd, w badaniu Boga, może postępować li tylko pod wpływem światła objawienia. Gdyby była na tem polu zawiłych dociekań teologiczno-rozumowych wierną pozostała swemu przewodnikowi, św. Tomaszowi z Akwinu, nie byłaby się zgubiła w lesie rozumowań: ale widocznie suchy i zwięzły wykład Doktora anielskiego nie bardzo musiał przypadać do smaku jej niezmiernie żywej wyobraźni, a ścisłość syllogistyczna nie mogła się pogodzić z jej temperamentem ani z tym rozmachem kobiecej logiki, która nie zważa na należyte powiązanie przesłanek, lecz radaby mieć za wszelką cenę wniosek upragniony i z góry powzięty. To też autorka „Zarysów" co chwilka opuszcza św. Tomasza z Akwinu, robiąc „extra-tour'y" z Bautainem, Venturą, Fénélonem lub Güntherem. Podnieść wszelako trzeba, że czyniła ona to w myśli najlepszej, sądząc, że ma przed sobą przewodników o wypróbowanych opiniach katolickich, gdy tymczasem Kościół sam innego był zdania w tej mierze. Autorka, zamiast iść gościńcem utartym, wciąż wspina się po ścieżkach, które wiodą do błędu i na jego manowce, a nieraz jest zmuszona dziwną uprawiać ekwilibrystykę.

Tylko na ważniejsze błędy zwrócimy uwagę.

Autorka, choć mogła, nie udowadnia, że czyn stworzenia w Bogu był całkiem wolny. A jednak należało na to zwrócić uwagę czytelnika owych czasów wobec faktu, że proces dyalektyczny, mocą którego Idea bezwzględna czy takaż Jaźń lub Schellinga Absolut rozwija się w naturę widzialną, nie jest w tych systemach dowolny, swobodny, lecz konieczny. Również za czasów Ziemięckiej żyjący, a autorce znany, Victor Cousin dowodził, że skoro Bóg jest przyczyną bezwzględną, to bezwzględnie musi stwarzać. Nieodparcie tego błędu, tego determinizmu panteistycznego, było ciężkiem uchybieniem względem celu książki, tem większem, że autorka przecież ani jednem słowem nie wspomina, na czem się opiera powaga Pisma św. i dlaczego mamy wierzyć jego naukom. Jeżeli zaś stworzenie świata było ze strony Boga czynem wolnym, jak zresztą słusznie twierdzi Ziemięcka, to znów należy ten czyn pogodzić z niezmiennością Boga, bo w przeciwnym razie ciśnie się sam ten zarzut, że Bóg się zmienił, gdyż z niestwarzającego naraz stał się Stwórcą; przybył Mu

więc przymiot, którego przedtem nie posiadał. Twierdzenie autorki, że przed stworzeniem świata była w Bogu tylko Boska siła (str. 12), wskazuje, że pojmowała ona Boga za antropomorficznie, zapominając, że nie masz w Bogu nic, coby Bogiem nie było, i że nie można rzeczowo wyróżniać Bożej potęgi od Jego natury. Nietylko potęga stwórcza była w Bogu od wieków, ale i postanowienie, aby w obranym przez Niego momencie zaczął się świat urzeczywistniać.

Mówiąc o stwarzaniu z nicości, miała autorka obowiązek wyjaśnić dokładniej to pojęcie, bo ono nastręcza wiele trudności nawet szczerze wierzącym osobom; z tych trudności autorka podniosła jedną, może najmniejszą, mianowicie że świat, chociaż z nicości powstał, nie jest przecież złudzeniem. Nawet najzagorzalsi idealiści i subjektywiści mają swoje lucida intervalla, w których narówni z innymi przyznają światu przedmiotowość. Wykład znów o rozróżnieniu między istotą rzeczy czyli substancyą a jej uzdolnieniem do działania oraz aktem istnienia okazuje, że autorka nie przetrawiła należycie nauki scholastyków, odnośnie do tej sprawy; w dodatku jej twierdzenie, że nigdy nie zbadamy natury czyli istoty rzeczy, może zniechęcać do wszelkich badań nad naturą rzeczy i popchnąć do sceptycyzmu w poznawaniu. Widoczną jest w tem zapatrywaniu zawisłość od Kanta.

Odnośnie do duszy ludzkiej należało bezwarunkowo bodaj pokusić się o wywód filozoficzny jej duchowości, bo określenie istoty duszy przez samą tylko duchowość jest niedostateczne tak pod względem logicznym, jak i rzeczowym. Napomykając o sposobie poznawania ludzkiego, odrzuciła Ziemięcka idee wrodzone, z czego Aleksander Tyszyński zrobił jej ciężki zarzut, jakoby przez to oddawała usługę materyalizmowi. Słusznie jednak autorka postąpiła, bo kto przyjmuje jedną czy kilka idei wrodzonych, znajdzie się w konieczności przyjęcia, że całe nasze poznawanie jest nam wrodzone, przeciwko czemu jednak przemawiają fakta niewątpliwe. Za to autorka nie umiała sobie poradzić ani z tak zwanem słowem myślnem, ani ze stosunkiem umysłu (intelligencyi) do rozumu. To słowo myślne, które wypowiadamy w duszy na widok jakiegoś przedmiotu, np. to człowiek, to jest koń, drzewo i t. p., ma podług Ziemięckie być nam „dane, stworzone, a zaopatrzone doskonale

do właściwego sobie celu" (str. 43). Otóż autorka po pierwsze staje w sprzeczności sama z sobą, bo z jednej strony odrzuca idee wrodzone, a z drugiej uznaje za dane nam i stworzone, za niepochodzące ani od zmysłów, ani z wprawy, ani z nauki, a tem samem przyjmuje teoryę poznania Berkeley'a, a idee czyli pojęcia każe tworzyć w nas drugiej osobie Trójcy św., bo do niej to odnoszą się słowa św. Jana Ewangelisty, że Słowo Boże jest światłem, które oświeca każdego człowieka, na ten świat przychodzącego. Powtóre, jest też nieprawdą, jakoby owo słowo wewnętrzne w każdym człowieku jednakowo się objawiało, bo doświadczenie nas uczy, że nasze pojęcia mogą się udoskonalać w rozmaity sposób. Inaczej pojmie organizm człowiek nie znający się na biologii, a inaczej biolog.

Co się znów tyczy różnicy między umysłem a rozumem to scholastycy zwali „intelligencyą" rozum, o ile odkrywa i tworzy prawdy przez się oczywiste (prima principia, np. zasadę tożsamości i t. p.), a nazwę rozumu (ratio) stosowali do czynności wnioskowania... Daleką jednak od nich była myśl przyjmowania umysłu i rozumu, jako dwu różnych władz. Ten sam bowiem rozum raz bez żadnych dalszych środków spostrzega konieczność połączenia dwu pojęć w zdanie, np. $2 \times 2 = 4$, a kiedyindziej możność połączenia pojęć danych w jeden sąd ujawnia się mu zapomocą wnioskowania indukcyjnego lub dedukcyjnego. Wobec tego wprost jest fałszywe twierdzenie autorki, iż przyrodzonych praw logiki ani stworzyć, ani rozebrać nie można (str. 45). Gdyby tak było, nie byłby Arystoteles pisał swych „Analityk" ani nie powstawałyby dwutomowe dzieła, poświęcone analizie logiki przyrodzonej.

Nie dość też konsekwentnie przeprowadza autorka swą naukę o kryteryum prawdy. Raz bowiem każe ona za takie kryteryum poczytywać właśnie owe przyrodzono prawa logiki; kiedyindziej w rozumie ogólnym ludzi widzi sprawdzian wszelkiej prawdy, i w ten sposób lawiruje ona między kryteryum oczywistości, przyjmowanem przez scholastyków i Kartezyusza, a kryteryum powszechnej zgody, uznanem przez Lammenais'a i szkołę szkocką. Nie można się żadną miarą zgodzić z autorką, jakoby kryteryum objawienia było to samo, co wogóle kryteryum wszelkiej prawdy. Jest to możliwe tylko

lnośnie do faktu objawienia, ale nie co do treści prawd objaionych, między któremi znajdują się prawdy rozumowi ziemiemu niedostępne. Z drugiej strony objawienie nie jest biorem wszelkich prawd możliwych, iżby za jego pomocą ożna się było upewniać o prawdziwości tych prawd. Podeść i to wypada, że autorka kładzie nacisk za wielki na graniczoność natury ludzkiej i w tej ograniczoności widzi o, grzech przyrodzony. Trudno nazwać złem, co z istoty ej nie może być innem, i skoro tylko jeden Bóg może być otą najdoskonalszą. Autorka poszła tu, może nieświadomie, Leibnizem, który w ograniczoności natury stworzeń widział totę zła metafizycznego.

Wreszcie usterką zasadniczą w całej pracy jest to, że torka nie przedstawia czytelnikowi jasno, co ma właściwie dzić o stosunku rozumu do wiary objawionej i jaka jest łasna dziedzina rozumu. Autorka nie przeszła dokładnych udów filozofii, nie wyszkoliła należycie swej logiki, nie poała, jak się historycznie rozwijał ów stosunek filozofii do ologii, lecz ufając własnej bystrości, rozczytywała się w najzmaitszych dziełach racyonalistów jak i tradycyonalistów, brak przetrawienia tej kwestyi co krok się objawia niezderdowanem przechylaniem się raz w stronę i na korzyść rozumu, raz znów w stronę wiary i kierunku tradycyonalistycznego. Nieraz zwraca się z apostrofą do tradycyonalistów, że krócają rozum w jego prawach, że go podają w pogardę wielką słabość mu wyrzucają, i myślałbyś, że autorka stoi łą duszą po stronie rozumu, owszem, że go ma za sędziego yłącznego w rzeczach wiary; mylny byłby to sąd i przedczesny. Wystarczy przeczytać kilka stronic dalej, czasem lka wierszy niżej, a już autorka przemawia zagorzalej od jzaciętszych tradycyonalistów. Tak np. zarzuca ona Malebranche'owi, że „zapoznaje właściwą samodzielność umysłu, zatem i duszy człowieka" (str. 44), choć sama przyjmuje za . Tomaszem, że „wszystko widzimy w Bogu"; zaraz jednak spiesza ona dodać, że owo widzenie dzieje się przez udział inteligencyi Bożej, ale dzieje się zarazem „samoistnie, siłą asną duszy, trybem osobnym i pięknie zaopatrzonym" r. 44). Tymczasem mówiąc o Bogu, zapomina autorka na nieć o apostrofie, danej Malebranche'owi i pisze: „Bóg ma

życie w sobie, życie wewnętrzne, którego intuicyjne niejako uznanie człowiek w umyśle swoim znajduje". Otóż tak daleko nawet Malebranche się nie posunął: nawet Rosmini lub Gioberti tak grubego błędu nie popełnili, bo twierdzili oni tylko, że idee rzeczy możemy intuicyjnie widzieć w Bogu, jak w Stwórcy tych idei, ale nie twierdzili zgoła, że mamy intuicyjne uznanie życia Bożego w sobie. Coś podobnego mogło się tylko uroić w głowie Hegla. Skąd jednak pochodzi w nas ta intuicya życia Bożego? Z pewnością nie od nas, inaczej ateizm byłby niemożliwy: a więc tylko od Boga. I oto jednym zamachem racyonalizm zabity, a autorka już nawet nie tradycyonalistką, lecz staje się ontologistką w najgorszej formie. Kiedy znów autorka mówi o potrzebie wychowania, powiada, „że instrukcya... to jakby wielka tradycyja rozumowa dla człowieka, wielka inicyacja wiedzy. Ona mu daje prawdy gotowe, wyrobione przez wieki, dostrzeżone przez genjusze prawdy naukowe, matematyczne, metafizyczne, jak życie i wychowanie wogóle uważane, daje mu prawdy praktyczne. Społeczność tak udziela prawd, jak udziela mowy, *i człowiek nie mógłby w sobie wyrobić tych prawd, chociaż ma do tego naturalne uzdolnienie*" (str. 76). I oto za jednym zamachem autorka przekreśla swe sympatye dla rozumu, a staje na punkcie widzenia tradycyonalistycznej szkoły lowańskiej (Ubaghs, Laforêt i t. d.). A takich sprzeczności mnóstwo w tej książce. Lecz dość już tej krytyki. Nie zapominajmy, że autorka o własnych siłach przebijała się przez gęstwinę zagadnień filozoficznych i bez przewodnika wypróbowanego wspinała się po szczytach systemów filozoficznych: w dodatku podjęła się rzeczy niezmiernie trudnej, bo wymagającej znajomości gruntownej i teologii katolickiej i dziejów filozofii. Umiała ona jednak wlać w swą pracę wiele uczucia, które w niektórych miejscach nastrojone do wysokiego diapazonu, wlała wiele przekonania wewnętrznego i zapału, a okazała zdumiewającą w niej oczytanie w literaturze filozoficznej. Błędy chętnie jej wybaczamy, a z wdzięcznością przyjmujemy to, co nam w swej książce dała dobrego: żywą wiarę i odwagę bronienia jej zasad.

5. Ks. Waleryan Serwatowski.

(1810—1891).

Prawie w tym samym duchu, jak Ziemięcka lub Kozłowski, napisał ks. Waleryan Serwatowski swój: „Pierworys systematu filozofii ze stanowiska chrześcijańskiego pojętej" (Kraków, 1852).

Urodził się on z ojca Stanisława i matki Karoliny z Tarnowskich we wsi Budzanów archidyecezyi Lwowskiej w roku 1810. Studya gimnazyalne i teologiczne ukończył we Lwowie i tam również przyjął święcenia kapłańskie w 1836, poczem został przeznaczony na wikaryusza do Czerniowiec na Bukowinie. Jednak w tym samym jeszcze roku biskup Zacharjasiewicz powołał go na profesora Pisma św. w seminaryum duchownem w Tarnowie, gdzie spełniał swe obowiązki do roku 1846. Rok to pamiętny w dziejach Polski, bo rok bratobójczej rzezi. Serwatowski, mieszkając w Tarnowie, dobrze wiedział o sprężynach, które rzeź szlachty wywołały. Osławiony starosta z Tarnowa, Breinl, jeden z owych pamiętnych Deutsch-Böhme'ów, którymi rząd austryacki zapełniał wszystkie posady rządowe w Galicyi, wróg zaciekły Polaków, i sprawca moralny rzezi w swym okręgu, miał dobrze na oku ks. Serwatowskiego, i kiedy tenże wygłosił mowę na pogrzebie księcia Eustachego Sanguszki, jenerała wojsk polskich w r. 1795, nietylko go zgromił za ową mowę, ale wprost w sposób obelżywy zwrócił się do niego ze słowami: „Du niederträchtiger Pfaffe!" Serwatowski musiał na własne oczy patrzeć na to, jak rozbestwione chłopstwo zwoziło pomordowanych i okrutnie pokaleczonych panów do cyrkułu, a gdy raz ujrzał, jak chłop pijany z widłami się rzucił na wynoszonego ze szpitala trupa, a obok gromadę chłopów, uzbrojonych w cepy i przechwalających się, że już swych panów pozabijali, nie mógł zapanować dłużej nad sobą, lecz w ognistych słowach przypomniał tej hordzie piąte i siódme przykazanie Boskie. Usłyszał to przemówienie jeden z urzędników starostwa i natychmiast doniósł o tem Breinlowi, który polecił internować Serwatow-

skiego w klasztorze Bernardynów, gdzie go trzymano do jesieni, pozbawiwszy wpierw poborów za pracę profesorską. Po licznych indagacyach odebrano mu profesurę i przeznaczono na wikaryusza do Tuchowa, a niedługo, bo w r. 1847 kazano mu się przenieść aż do Linzu w Austryi pod dozór biskupa Zieglera, który przedtem od r. 1822 — 1827 był biskupem w Tarnowie. Ponieważ kolei Północnej wówczas jeszcze nie było, więc ks. Serwatowski udał się naprzód do Wrocławia, stamtąd do Poznania, aby się tam starać o posadę. Zajął się tułaczem jenerał Chłapowski i przyjął go pod swój dach. Tutaj poznał się Serwatowski z jenerałem Dębińskim, który wyjeżdżając do Węgier dla wzięcia udziału w rewolucyi tamtejszej, napisał do niego z drogi grzeczny list pożegnalny. Na swe nieszczęście Serwatowski, który po amnestyi r. 1848 powrócił do Galicyi i otrzymał posadę wikaryusza w Nowym Sączu, pochwalił się owym listem od Dębińskiego; zadenuncyowano go, wślad za czem nastąpiło jego uwięzienie i przewiezienie do więzienia na Zamku krakowskim. Przesiedział tam 6 miesięcy, poczem biskup Tarnowski dał mu posadę wikaryusza w Zebrzydowicach przy Kalwaryi. Stamtąd postarał się Serwatowski o przyjęcie do dyecezyi krakowskiej; przeniósł się tedy do Krakowa, pełniąc kolejno obowiązki penitencyarza przy kościele Najśw. Maryi Panny, administratora parafii św. Krzyża, nareszcie od r. 1864 dziekana kolegiaty i zarazem proboszcza parafii WW. Świętych. Umarł w roku 1891 dnia 22 marca [1]). Mylnie podaje H. Struve [2]), jakoby Serwatowski był profesorem uniwersytetu.

Pisma. Ks. Serwatowski pozostawił po sobie dość bogatą spuściznę, literacką odnoszącą się głównie do egzegezy Pisma św. Należą tu: „Wykład ewangelii św. Mateusza, Marka, Łukasza i Jana" (Wiedeń, 1844—1845, 3 tomy); „Wykład dziejów apostolskich" (Wiedeń, 1846); „Wykład listu Pawła św. do Rzymian" (Wiedeń, 1846); drugie wydanie tych pism w 4 tomach

[1]) Por. „Encyklopedya kościelna" X. M. Nowodworskiego, t. XXV, (Warszawa, 1902), str. 154—157.

[2]) H. Struve: „Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce", (Warszawa, 1911), str. 345.

kazało się w Warszawie 1860 r.: trzecie w Krakowie r. 1870: Wykład wszystkich (następnych) listów św. Pawła" Kraków, 850—1856, w 3 częściach. Oprócz tego wydał wiele broszur broszurek, katechizm, objaśnienie obrzędów W. Soboty, :siążki do nabożeństwa i t. d.

Nas obchodzi jego „Pierworys systematu filozofii ze sta- owiska chrześcijańskiego pojętej" (Kraków, 1852), i to tylko Wstęp", w którym jest mowa o filozofii ogólnie, o jej wiel- iem znaczeniu, o filozofii greckiej czysto rozumowej, a w koń- u o filozofii chrześcijańskiej, jej różnicy od pogańskiej, o jej rzedmiocie i podziale.

Wyjaśniwszy dosłowne znaczenie filozofii naznacza jej utor jako cel, iżby w nas obudzała zamiłowanie mądrości rawdziwej, wprowadzała nas w jej tajniki niedocieczone głębie przepastne, uczyła nas rozmyślać, badać, dociekać rzenikać przyczyny oraz skutki wszechrzeczy, pojmować myśl Bożą w różnorodnych tworach tego świata. Autor w podnio- łych słowach kreśli wielkie korzyści, które płyną na nas z po- iadania prawdziwej mądrości. „Ona obudza w człowieku etargicznie uśpione siły duszy jego, ona je rozwija i wydo- konala, ona go uczy poznawać wszystkie twory Boże i poj- nować ich cele i przeznaczenie, ona mu wskazuje, jak ma wszystkich tworów ziemskich i żywiołów tej planety ko- zystać dla dobra swego i udoskonalenia siebie i bliźnich, przedewszystkiem ona go uczy poznawać Twórcę wszech zeczy, i badać najmędrszą myśl jego w stworzeniu tego świata wyrażoną".

Dwojaka jest mądrość: czysto rozumowa, czyli pogańska, mądrość ze źródeł objawionych, przez Boga płynąca. Twór- ą pierwszej był naród grecki, „który chociaż był bałwochwal- zym, jednakowoż szukał gorliwie mądrości, i bardzo znako- nitych wydawał z pośród siebie mędrców, czyli filozofów, którzy się do oświaty i do rozwinięcia prawd żywotnych rodu udzkiego nie mało przyczyniać usiłowali. A chociaż ich sta- ania niezupełnie pomyślnym uwieńczone były skutkiem, je- dnakowoż już dla swej tak arcymozolnej pracowitości na wielką zasługują wdzięczność. Sami sobie zostawieni, nie mając żadnej od Boga nauki, nieoświeceni światłem mądrości Bożej, rozumem swoim dochodzić i domyślać się tylko mogli

żywotnych prawd rodu ludzkiego. Przeto ich mądrość na samych tylko domysłach i przypuszczeniach zasadzać się mogła".

Przeciwnie filozofia chrześcijańska na tem się zasadza, że rozbiera, rozważa, zgłębia, co Bóg wyrokował, że rozum swój na „posadzie" mądrości Bożej wykształca i wydoskonala, aby ustawy Boże do codziennego pożycia naszego i do ogólnego dobra ludzkości zastosowywać i myśl Bożą w życie ludzkości wprowadzać (str. 4). Z porównania obu gatunków filozofii wynika, że „filozofia czysto rozumowa, czyli pogańska, ograniczona jest na przyrodzone siły rozumu własnego, lub wreszcie zbiorowego rozumu ludzkości, przyswajając sobie w część to, co inni ludzie zauważyli i potomności podali. Przeciwnie filozofia chrześcijańska ma za sobą powagę słowa Bożego i opiera się na nieskończonej i najdoskonalszej mądrości Boga o ile się ta plemieniu ludzkiemu objawiła. Filozofia pogańska domyśla się i stawia przypuszczenia, którym pewności nie jest w stanie nadać. Przeciwnie filozofia chrześcijańska zgłębia i wyrabia w sobie to, co Bóg wyrzekł" (str. 5).

W dalszym toku autor wykłada katechizmowe prawdy w sposób nieco pogłębiony, tak jednak, że wykładu tego niepodobna nazwać filozofią choćby chrześcijańską.

ROZDZIAŁ VI.

Kierunek scholastyczny i neoscholastyczny.

1. Ks. Karol Surowiecki.

(1754—1824).

Nie tyle może filozofem w ścisłem tego słowa znaczeniu, raczej apologetą, potrącającym o kwestye filozoficzne, był końcem XVIII a początkiem ubiegłego stulecia głośny ks. arol Surowiecki.

Urodził się dnia 4 lutego 1754 r. pod Gnieznem. Nauki obierał w szkołach poznańskich, kierowanych przez zakonnió̇w, którym Surowiecki oddaje tę pochwałę, że przestrzegali arności, pobożności i postępu w naukach. „Moi niegdy Nauzyciele, tak on pisze, pełni pobożności i życia przykładnego apłani, zasadzali całą szkolną budowę, na gruncie boiaźni ożey i cnoty Chrześciańskiey, stosownie do oney naydrożey Mędrca religiynego przestrogi: Initium sapientiae timor omini. Moi Nauczyciele przed każdą lekcyą kazali mi klęk̇ć, ręce złożyć, wzywać pomocy Ducha Nayśw., opieki Maryi, rotekcyi ŚŚ. Patronów, i sami tak robili. Moi Nauczyciele, ukończoney lekcyi ranney prowadzili mnie codziennie do ościoła, i tam pomimo reklamacyi żywego temperamentu

musiałem z naysurowszą skromnością iak oczów, tak języ ka, modląc się, przyklękaiąc i całuiąc ziemię, słuchać Mszy świętey prócz tey, którą już wysłuchałem pod imieniem Prymaryi. Moi Nauczyciele przepisowali mi miesięczne Spo wiedzi i Komunie; zakładali dla mnie kongregacye i wciągali mnie do listy pobożnych Sodalistów; prawili mi Ascetyczne Exorty i gorliwe Kazania. Cóż więcey? Moi Nauczyciele wymierzali wszystkie moie zaszkolne fizyczne i obyczayne kroki, ieżeli nie przez siebie, to przez swych Subalternów; oni widzieli iak się sprawuię na ulicy; oni patrzali, iak się za chowuię w stancyi, oni wiedzieli, na czem pędzę godziny; oni słyszeli z czem się wygaduię w kompanii. Do śmierci nie zapomnę batów, które mi jeden z nich odrachował za pusty żarcik, rzucony między czeladź domową" [1]).

Jako 16-letni młodzieniec, ukończywszy szkoły początkowe i kilka klas średnich, wstąpił w r. 1768 do klasztoru OO. Franciszkanów, gdzie po ukończeniu studyów zakonnych objął urząd lektora. Karol był dobrym i dla siebie bardzo surowym zakonnikiem; to też więcej od Franciszkanów pociągali go Reformaci (Franciszkanie zreformowani), i do nich też przeniósł się 1786 r. Poruczono mu obowiązki kaznodziei w Kaliszu, gdzie pracował 2 lata, a następnie przełożeni zakonu wysłali go do Warszawy. Były to czasy rozwielmożniającej się niewiary nietylko w sferach oświeceńszych świeckich, ale i wśród duchownych nie brakło jednostek, dla których mdły deizm był szczytem religii. Surowiecki, pełen gorliwości i żarliwości o czystość wiary, zaczął piorunować gwałtownie na obłędy oświaty bezbożnej, co ten pociągnęło za sobą skutek że przełożeni jego, ulegając parciu osób wpływowych zabronili mu dalszego głoszenia kazań. Wobec tego, poza pracą w konfesyonale, pozostało mu tylko piórem bronić zasad wiary. Musiał się jednak Surowiecki liczyć z tem, że jego wystąpienia literackie mogłyby ściągnąć na głowy braci zakonnych wielkie prześladowania; to też największa część jego prac literackich ukazywała się bezimiennie, lub też z inicyałami, z któ-

[1]) Por. „Cudowny schyłek osiemnastego wieku" – ofiarowany przyjaciołom prawdy przez X. R. W. R. 1815, str. 78—79.

ych trudno odgadnąć właściwego autora. Skarży się on na en ucisk w liście dedykacyjnym do biskupa dyecezyi Augutowskiej, ks. Ignacego Czyżewskiego, powiadając: „Czego igdy pod iarzmem Iakobinizmu Francuzki, tego nieledwo do dzisieyszey daty doświadczał Polsko-katolicki nasz Kościół od despotyczną Filozofizmu lożowego przemocą. Wszystko ożkolwiek upodobało się liberalney Niedowiarków fantazyi vybluzgać przeciw Bosko-Chrystusowey Religii, publicznie o pośród dnia wychodziło z pod Prassy: skoro zaś na Obronę cyże Religii, końcem zreputowania dzikich Sofizmów i zavstydzenia złośliwych potwarzy chciał Pisarz Chrześciański rzemówić do Narodu, trzeba mu było albo w nocnych ciemnościach, albo w podziemnych lochach szukać, żebrać i przełacać Drukarnią" [1]). Ukazywały się też jego pisma w roznaitych miejscach, lub przynajmniej nosiły napis miast, jak Wrocław, Lwów, miasteczek jak Berdyczów, a tylko szczupła ch garstka ukazała się w Warszawie. Prace te są najczęściej dpowiedziami na zaczepki, skierowane przeciw religii lub duhowieństwu, a pochodzące z obozu ówczesnych myślicieli olskich.

I tak, kiedy granice Rzeczypospolitej gwałtownie kurzyć się poczynały, wystąpił jakiś bezimienny zbawca Ojczyny z broszurą p. t. „Cygan cnotliwy gandziarą prawdy nieład hłoszczący" — w której doradza Stanom sejmującym, aby rzystąpiły do zreformowania duchowieństwa i do zabrania najątków kościelnych. W odpowiedzi na ten brzydki paszkwil apisał Surowiecki odpowiedź: „Ksiądz z kropidłem na cygana gandziarą" (Warszawa, lecz bez daty; prawdopodobnie . 1792). Broszurka ta, napisana z wielkiem życiem i przytosowana tonem polemiki do tonu paszkwilanta, ostro odpiera arzuty, przez antagonistę podniesione, i wykazuje na licznych rzykładach znaczenie kulturalne kapłana katolickiego.

Obóz przeciwny nie został dłużny w odpowiedzi, bo

[1]) Por. „Tłumaczenie taiemnic nowey wiary, obiawioney Polakom rzez J. Baudouin, francuza, w kilku Pisemkach, szczególnicy w tytułowanym: łębsze uważanie mesmeryzmu, dane ze strony chrześciańsko-katolickich Reliiantów". W Warszawie, 1822, str. 1.

w obronie „Cygana z gandziarą prawdy" wnet się ukazały broszurki bezimienne: „Sekundant bezbronny" (Warszawa, 1792), oraz „Fajerka, pełna ognia", które znów Surowiecki zwalczał w swym „Pythonie". Kiedy mianowicie ukazała się w Warszawie na scenie r. 1789 sztuka p. t. „Saul", której autor, mianujący się Lipsko-Warszawskim djabłem, wyszydził Biblię i osoby biblijne, Surowiecki skomponował w odpowiedzi tragedyę p. t. „Python, lipsko-warszawski dyabeł, kontr-tragedya na tragedyą Saul, wyjętą z Pisma św., grana przez aktorów tamtego świata w r. 1789, a w r. 1792 światu ziemskiemu obiawiona — w Warszawie". Rzecz cała obejmuje 5 aktów. Pierwszy akt przedstawia scenę w niebie, gdzie św. Michał Archanioł z niebianami skarżą się przed tronem Najwyższego na niesłychane rozpasanie obyczajowe między ludźmi, co przypisują wytężonej pracy i nadmiernym zabiegom piekła. „Tu mi jeden powiada, skarży się św. Michał, że ludzie śmieią się ze wszystkich obietnic i pogróżek Twoich. Drugi prawi, że ludzie Ciebie Boga iakimsiś niby malowanym zrobili. Trzeci donosi, że duszom swoim materyalną przywłaszczyli naturę. Insi insze tysiączne a wszystkie naybrzydsze, wszystkie naybezbożnieysze przedkładaią nowiny. I iakżeż tu nie boleć? iak nie czuć? iak nie wyrzekać? Moiey wszakże opiece i straży zleciłeś Twórco plemię Adamowey natury, tym samymże mnie poszczyciłeś Szefostwem nad tymi Reymentami, które ku ratunkowi dusz ludzkich przeznaczyła Twa dobroć" (str. 4). Po kolei przedstawiają takie same ubolewania nad stanem Kościoła przedstawiciel chóru anielskiego, proroków, wreszcie Apostołów. Wszechmocny wyjaśnia tej deputacyi Niebian, że się znajdują w błędzie, bo to nie piekło, tylko ludzie źli wywołali sami ten smutny stan niewiary ogólnej. Za karę pobuntowania Niebian każe Wszechmocny udać się św. Michałowi do Lucypera w celu przesłuchania go i ukarania, jeżeli go znajdzie winnym.

Druga tedy scena opisuje przybycie do piekieł anioła, jako zwiastuna komisyi niebieskiej pod przewodnictwem księcia Michała. Wszczyna się w piekle niesłychany rozgardyasz, odbywa się narada, jakby najgodniej przyjąć taką deputacyę, i postanowiono huknąć z gardzieli 10,000 armat Salve księciu

niebieskiemu. Kiedy konnica św. Michała już się zaczęła ukazywać, zawołał Lucyper:

„Podaycie perspektywę (patrzy). Ah! w rzeczy samey tak iest (do Ordynansa), niech zwolna ruszają się Reymenta, nam poprzedzić ie trzeba.

Asmodeusz: Przecież Wasza X-ca Mość nie póydziesz pieszo; tak nie wypada na powagę iego.

Lucyper: Prawda i to: niechże mi wyprowadzą konia. (Sam do siebie): Trzebaćby się to nayprzednicy pokazać (myśli, myśli). Hey, niech tam Woltera okulbaczą podemnie! (do Ministra): On przecie coś okazalszego nad insze moie bestye: a przytym on Mayster de stroienia dzisieyszo-modnych saltów! (do Koniuszego) Tak iest iak powiedziałem: Woltera okulbaczyć podemnie!

Beelzebub: Skoro Wasza X-ca Mość Woltera, tedy ia biorę Russa.

Lucyper: Bardzo szykownie!

Asmodeusz: A ia proszę o p. Montesquieu.

Lucyper: I to po składzie.

Beelphegor: Ia zaś o p. Mirabeau.

Lucyper: I na to zgoda. Ale czas, iuż siadaymy, Xiąże Michał się zbliża!" (str. 54, 55).

Następuje pełne „attencyi" przywitanie. Lucyper łzy roni i obciera na wspomnienie czasów koleżeństwa z św. Michałem, i każe przybywać swym kuryerom z „raportami" a to z Francyi i z Warszawy. Michał zdumiał się, że nad całym Paryżem czuwał tylko jeden dyabeł kulawy, a nad Warszawą także jeden, i to jednooki. Ale z relacyi tych wysłańców piekła przekonał się, że zupełnie nie potrzebowali posiłków, bo piekło ma w czasie panowania filozofii „deistowskiej, naturalistowskiej i ateistowskiej" Woltera i Oświeceńców polskich zupełne wakacye. Skonfudowany wraca tedy do nieba, gdzie Bóg robi mu wymówki za jego niedowierzania oraz za oczernianie szatanów niesłusznemi podejrzeniami. Na to przybywa anioł, obserwator życia warszawskiego, i opowiada ze strasznym smutkiem o pohańbieniu wielu Niebian przez pismaka („świstaka"), który się nazwał Pythonem Lipsko-Warszawskim. Wyprawia tedy Michał Archanioł owe wyśmiane

w teatrze warsawskim osobistości biblijne z nieba na ziemię pod przewodnictwem Mojżesza.

Ten Trybunał Niebian zagląda naprzód do Palestyny, ale wskutek rady św. Pawła, także zbluźnionego przez Pythona, udano się do Polski.

„Moyżesz: Co ci się zdaie? Iakimże sposobem go na nasz Sąd sprowadzimy? ta harda bestya (t. j. Python warszawski) nie usłucha pozwu.

Paweł: Ani myśl o tym: iemu pozew zasyłać, byłoby trochę gorzey, niż rzucić perłę przed wieprza.

Moyżesz: Toć jest sposób na niego: każemy porwać gwałtem, związać, skrępować i skneblować hultaja: iedno że niemasz kogo użyć do tej posługi. Nasz Xiąże Michał z wielką ochotą dałby Reymont Aniołów: ale czy przystałożby Świętym Aniołom takiego infamisa prowadzić?

Paweł: Uchoway Boże! tak nie wypada.

Moyżesz: Więc (moim zdaniem) inszey rady niema: tylko trza zasłać Mandat do piekła, żeby Lucyper które sto diabłów na usługę przypławił.

Paweł: Ah! pocóż tylu? Niech stanie z dziesięciu, będzie dosyć tymczasem: wszak ieden z nich tysiąc Lipsko-Warszawskich Pythonów strawiłby i z nogami.

Moyżesz: Niechże i tak będzie: piszę na dziesięci Mandat.

Paweł: Mnie jeszcze jedna myśl rozwinęła się w głowie; nie wiem czy trafię z nią do twoiego gustu? Zdałoby mi się nayszykowniey przenieść Akt Urzędowania naszego do Polski Pythonowey Oyczyzny, żeby tam pokutował, gdzie zgrzeszył ten szkaradny niecnota" (str. 201, 202).

Scena piąta odbywa się pod Warszawą, której Niebianie przyglądają się z wielkiem zainteresowaniem, a szczególnie Dawid, który się uczuł bardzo dotknięty kłamstwem Warszawskiego Pythona, iż jego lud nie był tak liczny, jak jedna Warszawa, lub, że był biedny, bo bajką ma być, co Pismo św. wspomina o okrętach do Ofir po złoto jeżdżących. Uspokaja go św. Paweł uwagą:

Ah! nie wiesz miły Dawidzie, jaka u Pythona perswazya. On sobie imaginuie, że to takie okręty wychodziły z Palestyny do Ophir, jakie chodzą po Wiśle z Krakowa naprzykład

o Warszawy z iabłkami i garnkami. W Polszcze się ulągł, ie bywał daley w świecie".

Stawił się wreszcie przemocą sprowadzony Python i rozoczął się sąd bardzo surowy. Dawid, Samuel, Saul, Agag, Jahum i wszystkie inne spotwarzone przez Pythona osoby ytaczają skargi na kłamstwa i oszczerstwa Pythona, a po ażdej skardze każe Mojżesz zaaplikować batów „czterdzieści cz iednego". Python smagany przykładnie, zaczyna wzywać ożego miłosierdzia, a w końcu i pomocy świętych pańkich, na co . . . . . .

„Moyżesz (do Pawła): Ot co za Nabożna dusza! iakże ię kruszy! do wszystkich Świętych Litanią zaczyna!

Paweł: Czy wierzyłbyś mu? Diabeł iest diabłem i będzie zawsze diabłem; niechay go tedy diabli biorą" (str. 318).

W taki to sposób oryginalny, pełen życia, rubaszności jowialności odcinał się Surowiecki swoim przeciwnikom, jak h zwie: „deistom, ateistom, farmazonom i oświeceńcom".

Kiedy znów ktoś bezimiennie wystąpił z krytyką powyższego utworu i napisał: „Scena ostatnia Pythona" (Warszawa, 792), dał mu Surowiecki odprawę bardzo energiczną w brozurze: „Góra rodząca. Bajka sprawdzona w ośmnastym wieku, a schyłku onegoż wyjaśniona" w r. 1792.

Lata następne, tak nieszczęśliwe i burzliwe dla kraju, rzerwały polemikę książkową. W tym czasie ks. Surowiecki pełniał różne urzędy zakonne; w Lutomiersku urząd gwardyaa, w Kaliszu kaznodziei, to znów w Szczawinie był gwaryanem. Wyprosiwszy sobie uwolnienie z gwardyaństwa, ostał w r. 1798 obrany sekretarzem prowincyi zakonnej, a po zech latach (1801) jej definitorem. Na czas definitorstwa rzypada jego praca pedagogiczna w miasteczku Pakości, zotającem wówczas pod panowaniem pruskiem. Na prośby okocznych mieszkańców a za pozwoleniem rządu, otworzyli Pakości OO. Reformaci publiczną, sześcioklasową szkołę, a której czele stanął Surowiecki. Szkoła zyskała w krótkim zasie taki rozgłos, że nawet z dalszych stron przywożono zieci, bo i gruntownie uczono, i po katolicku wychowywano. urowiecki był prefektem szkoły tylko do roku 1805; znalazłzy bowiem odpowiedniego zastępcę na to stanowisko, sam

poświęcił się kaznodziejstwu, był w Osiecznie i Rawiczu, walcząc z masonerya. Kiedy jednak tymczasem rozluźniła się karność w szkole w Pakości, powrócił do niej i sam jej rządy objął.

Na ten okres przypada mała książeczka: „Sąd bezstronny jednej damy filozofki" (1802); celem książeczki było obalić fałsze i potwarze, rozsiewane na Jezuitów w Polsce pod wpływem broszury francuskiej: „Du Pape et des Jésuites".

Drugie dziełko z tego okresu (r. 1805) to „Tajemnice massonii sprofanowane" (Lwów), a skierowane przeciw masonii ówczesnej. Dziełko to jest streszczeniem książki Ks. Barruela p. t. „Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme": Surowiecki później przełożył je w całości na język polski p. t. „Historya Jakobinizmu, wyjęta z dzieł ks. Barruela" (Berdyczów, 1812, 4 tomy); w trzy lata później przełożył on inną książkę tegoż autora p. t. „Historya duchowieństwa w czasie rewolucyi francuskiej" (Kraków, 1815). Kiedy wolnomyśliciele i wolnomularze zaczepiali Surowieckiego, szydząc i drwiąc z niego w ulotnych pisemkach, wydał on, aby do sfer najszerszych podać wiadomość o tajemnej a zgubnej dla religii robocie masonów w r. 1814 skróconą „Historyę Jakobinizmu" p. t. „Misya lożowego apostoła, odprawiona przez W.·. B.·. N. O.·. N. [illegible].·. N. R.·. Praw.: Św.: 5814" (w Berdyczowie). Jest ona ułożona w formie dyalogu czyli „rozprawy między bratem Insynuantem (Werbarzem) i Profanem (Religiantem)", a podzielona na 6 paragrafów. Insynuant nietylko broni lóż, ale pragnie też usilnie wciągnąć do nich profana. Kiedy zaś tenże zarzuca mu, że loże dążą do obalenia tronów i ołtarzy pod pozorem oświecenia mas ciemnych, odpowiada na to Werbarz: „Całym zamiarem tych przechwalebnych Korporacyów jest rozszerzenie i upowszechnienie Światła... Nazbyt jest ślepy, ktoby nie widział, że Świat po większey części leży w grubych ciemnościach. Są ludzie, którzy rozum puściwszy odłogiem, prawie na podobieństwo bydląt rządzą się cielesnymi zmysłami. Są drudzy, którzy temuż rozumowi zakreśliwszy arbitralne granice, klubią go i przytłumiają, nie pozwalając rozszerzyć sfery naturalnego działania. Na takie upodlenie swego rodu, gdy było niepodobna prawdziwym Mędrcom okiem obojętnem spoglądać, utworzyli więc Towarzystwa

Uczonych, którzyby nakształt Zakonników usunięci od zgiełku światowego za klauzury lożowe, naradzali się cichaczem i połączonemi siłami swych geniuszów pracuiąc na powszechne dobro, rozrzucali po świecie Światła prawdziwego promienie" (st. 32). Na to odpowiada Profan: „Wiem od dawności, że oświecenie ciemnego Świata iest hasłem wszystkich oddziałów sekretnego braterstwa, równie iak publiczney zgrai Ferneyskiego Sofisty. Naczytałem się w książkach, nasłuchałem w deklamacyach, napatrzyłem w lożowych emblemach tonów, figur i reprezentacyów tego wielkiego przedsięwzięcia naszych Maystrów burzycielów starego, a budowników nowego Świata. Nietylko Słońce, Xiężyc, Iutrzenka z Konstellacyami niebieskiego Zwierzeńca, które łyszczą się na ścianach ich Izydyiskich, Eleuzyiskich, Memphyiskich świątyń, ale też cały Katechizm wraz z Rytuałem, chcę mówić zagadnienia i Ceremonie, których tak w przyimowaniu Aspirantów, iak w professowaniu Nowicyuszów i nawet w promocyi Professów używaią Wielebni, wszystko to wygaduie staremu Światu złożonemu z Profanów, że iest ciemny, głupi, ślepy i dopóty nie przeyrzy, dopóki Światło lożowe nie uderzy mu w oczy. Przyznam się WPanu, że gdybym nie znał, iż to pretendowane Światło we wszystkich względach przeciwne rozumowi, poczytałbym ie za coś wyższego, przynaymiey nad moie partykularne poięcie. Przebiegaiąc ia wszystkie przedmioty człowieczego rozumu, i rozbierając gatunki oświecenia, do których wynalazku tenże rozum usposabia natura w dzisieyszem iego stanie, nie mogę wyśledzić żadnego źródła prawdziwey Umieiętności, z którego nasze sekretne geniusze potrafiłyby wyczerpać nową i dotychczas nieznaną ziemskiemu światu lekcyą. Rzecz dość iasna, że ani Logika, ani Fizyka, ani Metafizyka, ani Matematyka, ani Teologia, ani żadna z krzewiących pod słońcem części literatury ludzkiej nie iest obiektem taiemnych Schadzek i deliberacyów, na których braciom Professom w zamiarze oświecenia ciemnego Świata, iak go nazwali, upływają godziny" (str. 33—34).

Insynuant broni się uwagą, że przecież bracia lożowi dają jałmużny, że wielu z nich chodzi do kościoła i nawet posty zachowuje. Profan odpowiada, że moralność i miłosierdzie braci lożowych nie jest bezinteresowne, lecz tylko dla wpro-

wadzenia w błąd profanów praktykowane, a więc jest ono tylko środkiem ku wabieniu nieświadomych do lóż masońskich. A co do nabożeństw i bywania w kościele, byłoby lepiej, żeby się tam „mularze" nie pokazywali,, bo albo nie umieją się zachować w kościele, albo czynią to dla innych powodów. „Znałem, mówi profan, iednego, który zapomniawszy Pacierza, nie umiał tylko świstać leżący na dobry dzień i na dobranoc swemu Bogu Jehowah. Aż ci gdy trzeba było ułowić serce nabożnej katoliczki, trafiam go zadumiony obok teyże cnotliwey Duszy z Różańcem w ręku i z świątobliwą miną ruszającego gębą w kościele. Więcey ieszcze: Co przedtym w W. Piątek zawiiał kiełbasę i huzarską pieczonkę na fundamencie onev lożowey maxymy: „wtenczas post kiedy niema co ieść" i to w rzeczonym przypadku dla oka swey kochanki począł za nią małpować poniedziałkowe suchoty... Przy drzwiach lożowych stawia Zakon Szyldwacha z mieczem w ręku pod imieniem strasznego brata (frère terrible) dla zbronienia profanowi przystępu ; nie mielibyśmy więc prawa odwetowego do postawienia przy naszym kościele choćby dziada z byczakiem?

Insynuant: Zawiodła mnie nadzieja... Sądziłem, że mam sprawę z Filozofem.

Profan: Ale móy instynkt sprawdził, że miałem do czynienia z Sofistą" (str. 68).

W taki to sposób zakończyła się owa „rozprawa" cięta, jędrna i dowcipna, ale miejscami zanadto... soczysta.

Wobec ogromu zła, płynącego ze strony niewiary, wobec zapoznania najpierwszych zasad religijnych, zadawał sobie niejeden to pytanie: co się to dzieje? Czyżby już koniec świata? Aby na te pytania odpowiedzieć, napisał Surowiecki obszerniejsze dzieło p. t. „Odpowiedź na zagęszczone między ludźmi pytanie: Co się dzieje i na co zabiera się pod słońcem?" (Dana przez W. P. M. W. B. 1813). W dziele tem rozbiera on znaki, które mają wyprzedzić zjawienie się Antychrysta, i widzi ich spełnienie się za swoich czasów.

W roku następnym dla pocieszenia serc stroskanych katolików, wydał on książkę „Cudowny schyłek XVIII w." czyli niesłychane widoki, które w r. 1796 i 1797 podobało się Bogu przedstawić ludzkim oczom w Rzymskich i za Rzymskich, szczególniey Nayśw. Matki Iezusowey, Obrazach. Przez X. N.

G. N. S. M. W. B. (Wrocław, 1814), a wkrótce potem do tej książki dołączył broszurę: „Przypisek do książki p. t. Cudowny Schyłek XVIII w., ofiarowany przyjaciołom prawdy przez X. R. W."

Kiedy w r. 1810 ukazała się broszurka: „O znaczeniu władzy duchowney obok świeckiey"— ogłoszona w № 48, 49, 50, 52, 53 „Gazety Korrespondenta Warszawskiego" 1817 przez P. S. (czyżby Potocki Stanisław?), w której autor dowodził wyższości władzy świeckiej nad duchowną, odpowiedział Surowiecki broszurą: „List prowincyonalnego do Warszawskiego Filozofa"—w Wilnie 1817, zbijając błędy, w tamtej broszurze zawarte, a w następnym roku ogłosił książkę: „Eklektyk zimnokrwisty Filozof Stawaiący w charakterze Pośrednika ku ukończeniu morderczey walki między dwiema zapalonemi Logikami: Perypatetykiem pod imieniem Wieyskiego Plebana, i Neoterykiem pod tytułem „Kopernikowego Rywala". Przez W. P. M. N. N. Roku 1818; książka zajmuje się odparciem tezy, że władza świecka wyższa od duchownej:

Ponieważ „oświeceńcy" chcieli nawet Żydów zaciągnąć pod swój sztandar, a wyrwać z ich serc wiarę Mojżeszową, zajął się tą sprawą Surowiecki i wydał: „Głos ludu izraelskiego" (r. 1818 — bez miejsca druku); w broszurze tej broni ani religię Mojżeszową przeciw niedowiarkom. Przedtem jeszcze, bo w r. 1816 Surowiecki przetłumaczył książkę La Harpa o: „Fanatyzmie w języku rewolucyjnym," której swoim zwyczajem nadał pikantniejszy tytuł: „Wolter między prorokami"; polemizuje tutaj szczególnie z Bentkowskim, który w swej: Historyi literatury twierdzi, że „edukacyi polskiej cios zadała nietolerancya".

Aby położyć tamę zaraźliwej oświacie francuskiej, ogłosił Surowiecki w r. 1817 w polskim przekładzie książkę ks. Barruela p. t. „Helwienki czyli Listy prowincyonalno-filozoficzne" (tom III i II Warszawa 1817, IV i V 1819 tamże; w r. 1824 wyszło już VI-te wydanie). Z powodu rozpowszechnionej książki Wolney'a p. t. „Ruiny", napisał Surowiecki: „Komentarz czyli Wykład Nowey Książki Obiawień," pisanej niegdyś w języku francuskim przez P. Wolneya, Jakobińsko-filozofskiego proroka, a przed lat kilkadziesiąt na polski p. t. „Rozwaliny — Ułożony dla ułatwienia czytelnikom poięcia na-

zbyt głębokich taiemnic i częścią wygórowanych, częścią zawikłanych sensów pochwalonego proroka". Warszawa 1820.

W dalszym ciągu, kiedy się ukazała książka: „O kobietach" — bezimiennego autora, który się nazwał mandarynem, a wyśmiewał cnoty rodu niewieściego, zaraz Surowiecki pospieszył z odpowiedzią w broszurze: „Filozofka europeyska przeciw chińskiemu mandarynowi" (Warszawa 1820), w której gorąco broni godności niewiast chrześcijańskich.

Do największego atoli oburzenia i gniewu pobudziła Surowieckiego książka Stanisława Kostki Potockiego: „Podróż do Ciemnogrodu", w której ów W. Mistrz W. polskiego Wschodu wyszydził religię katolicką, cześć oddawaną Najśw. Maryi P. w Częstochowie, wykpił i wyśmiał duchowieństwo i t. d. Ponieważ Potocki umieszczał owe artykuliki w słynnym „Świstku Warszawskim", więc Surowiecki wydał przeciw niemu broszurę p. t. „Świstak Warszawski" wyświstany czyli uwagi krytyczne nad Warszawskim romansem tytułowanym: „Podróż do Ciemnogrodu". Pod imieniem pisarza nazwanego Świstek przez Drukarską pomyłkę. W Prawdogrodzie 1821." Nie żałował Potocki czarnych barw w swym Ciemnogrodzie, stale przezywając Klasztor Jasnogórski pagodą, a zakonników bonzami; lecz też i Surowiecki nie traktował go przez rękawiczki stale mu dając tytuł (sit venia verbo): pierdoły, a jego paszkwil nazwał: błazeńską gryzmołą.

Już podeszły w latach, nie przestawał Surowiecki śledzić ducha bieżącej literatury i ścigać niedowiarstwa. To też zaledwo się ukazała książka Baudouina p. t. „Głębsze uważanie mesmeryzmu" — apoteozująca Mesmera i jego poglądy, podająca za klucz do rozwiązania zagadki cudów, w Piśmie św. przytoczonych, wydrukować kazał Surowiecki dziełko p. t. „Tłomaczenie Tajemnic nowey Wiary, obiawione Polakom" przez J. Baudouin Francuza w kilku Pisemkach, szczególniey w tytułowanym: „Głębsze uważanie Mesmeryzmu, część Teoryi praktyczney etc., dane ze strony chrześciańsko-katolickich Religiantów. W Warszawie." Surowiecki w tem dziełku podał, zaczynając od wytknięcia błędu logicznego w nazwie dzieła Boudouin'owego: teorya praktyczna — surowej ale i zasłużonej krytyce teoryę fluidu, który rzekomo przenika ciała ludzkie i jest sprawcą cudów.

W tymże samym roku ogłosił on w celach apologetycznych swe: „Homilie rymowane, wyiaśniaiące mistyczne sensa 2-go Psalmu Dawida, uiszczonego do literatury pod panowaniem dzisieyszego Filozofizmu, czyli bezbożniczey Oświaty. Ogłoszone Polskiey Publiczności w Roku 1822" — W psalmie tym król Dawid przepowiada w duchu proroczym spiknięcie się wrogów przeciw Bogu i Jego Pomazańcowi.

Otóż Surowiecki dołącza do każdej zwrotki tego psalmu swoje uwagi filozoficzne, moralne i religijne, aby wykazać, że co do joty spełniły się proroctwa Dawida. Pod względem literackim wiersze są srodze nieudolne, ale sam Surowiecki wyjaśnia w przedmowie, że nie kładzie zbytniej wagi na rym, tylko na sens, na rzecz samą. Tak np. w homilii IV na zwrotkę psalmu: „który mieszka w niebiesiech, naśmieje się z nich, i Pan szydzić z nich będzie", tak on pisze o Józefie II:

Był Józef 2-gi dosyć potężnym Monarchą,
Zażądziało mu się tytułów Filozofa,
Poprzyiaźnił się przeto z Ferneyskim Toparchą,
Patrzmy, iak okropna padła nań katastrofa!
Zaczął nieborak kurs od Polityki,
Nie zgruntowany pierw Reguł Logiki,
Iakaż za tym konkluzya?
Bardzo brzydka konfuzya!
Wdał się z Niebem w dysputę, biedny Idiota,
Człek bez konsekwencyi czyli wnioskowania,
Potkała go zatym haniebna szamota,
Tak iż zamiast dalszego filozofowania,
Zakończył życie w ostatniej rozpaczy.
Nie powiem więcey, Czytelnik wybaczy,
Ci co łóżko otaczali,
Otwarciey rzecz wygadali... (str. 67).

O Napoleonie I znów taki sąd wydaje:

A o Napoleonie Francuskim co mówić?
Iak iego pychę, dumę, nadętość okryślić?
Iak nieogarnioną ambicyą wysłowić?
Proszę czy można nadeń Człowieka pomyślić,
Bądź w postępowaniu swym zuchwalszego,
Bądź w powodzeniu przytym szczęśliwszego?
Lecz, ah Nieba sprawiedliwe!
Iakże wasze śmiechy tkliwe!
Ieźli się mylę, niech iego bałwochwalcowie

Powiedzą, czemu toż o nim rezonowali?
Za niemi Gazeciarze ieszcze przydawali:
Oto Pan świata, co narodów losy
Waży na szali, i kiwa pod nosy
Wszystkim Ziemskim Potentatom,
Mocarstwom i Maiestatom!
Niech sobie ieszcze i to przypomną świstaki,
Kiedy przed tym bałwanem na twarzy padali.
A co gorsza, prawdziwe po Rusku duraki,
Gdy przed szkapą klękaiąc, one całowali.
Takich to pułgłówków pomiędzy nami
Tworzy Oświata, i zowie Mędrcami,
Gotowi świni hołdować
I za Bóstwo adorować.
Przeto też z nikogo bardziey fortona
Nie zażartowała, jak z Napoleona,
Wszak zbyt świeża pamięć Sceny,
Na wyspie świętey Heleny. (str. 69).

Oprócz pism apologetyczno-polemicznych, pozostały po Surowieckim dwie książeczki o kierunku ascetycznym, a to: „Problemata ascetyczne" (r. 1815), oraz „Antidot ascetyczny czyli niezawodne lekarstwo religiyne na umysłową truciznę pospolicie zarażaiącą a częstokroć i śmiertelnie paraliżuiącą dusze pragnące ugruntować się w chrześciańskiey cnocie, ku zapewnieniu zbawienia ogłoszony przez expacyenta... w Warszawie 1823".

Po wstępie, skierowanym przeciw „oświeceńcom" i „naturalistom", przedstawia autor warunki, od których zachowania w wielkiej mierze zawisło zbawienie człowieka. Pierwszym z nich jest poznanie „wszystkich smutków, zgryzów, zamętów, burzów i niepokoiów sumienia" (str. 17—26); drugim jest dokładne poznanie samego siebie (str. 26 — 36). Mnóstwo tu uwag trafnych, które świadczą, że autor znał psychologię ludzką nie tyle teoretycznie, ile praktycznie, nie z książek, lecz z konfesyonału i doświadczeń życia. Trzecim warunkiem jest: „rozumne wyobrażenie Stwórcy, swego Boga." „Fizyczny węzeł, pisze autor, który zkleił ią z ciałem i ciągle zatrudnia korrespondencyą organicznych raportów, raz poraz mąci rozsądek, odeymuie uwagę, nie dopuszcza reflexyi: i tak zdurzona Dusza przedstawia sobie Stwórcę w żywych kolorach nikczem-

iego stworzenia. Nie dosięgając tego Stwórcę oczami, imagi-
uie go gdzieś bardzo daleko od siebie. Słysząc że mieszka
v Niebie, marzy się iey jakby stamtąd poglądał przez Tele-
kop, gdy zechce widzieć co się dzieie na Ziemi. Wiedząc
Filozofii i Religii, że przez naturę gniewa się na grzech, nie-
awidzi przestępcę swych Przykazań, i surowym stawa mu
ię Mścicielem, reprezentuie go sobie w podobieństwie onego nie-
użytego Pasyonata, u którego łagodność, czułość, litość, żadne-
o nie ma mieysca, i któren cały na to wylany, żeby mógł
dybać a iak nayprędzey zetrzeć, zgubić, zniweczyć wino-
vaycę" (str. 37). Tymczasem rozum i wiara inaczej nam
rzedstawiają Boga; jest On blizko nas, skoro w Nim żyjemy
ruszamy się. Stąd „niechayże się tu reflektuią one nabożne
dziwaki, z których iednym się zdaie, że nie obaczą Boga, ie-
eli oczów nie wyniosą ku niebu; drugim się widzi, że ich
Modlitwa uchybi skutku, ieźli się z nią nie udadzą na to lub
owe mieysce, i w takiey lub owakiey nie będą iey odbywali
osturze, kierunku twarzy, rąk ułożeniu.... innym się roi, że
ch Bóg nie dosłyszy, ieżeli do Niego z cicha, bez głośnego
vzdychania i postękiwania adressuią owe prośby. Prawdziwe
dziwaki i chymczyki" (str. 39). Jako dalsze warunki zbawie-
ia autor wskazuje zgadzanie się z wolą Bożą oraz ducha mo-
dlitwy. Cała ta książeczka jest pisana w tonie o wiele spo-
ojniejszym, aniżeli inne, a zawiera wiele myśli poważnych,
rafnych porównań, świadczy o znajomości duszy naszego ludu
sfer oświeconych w owych czasach.

Była to już ostatnia praca Surowieckiego. Wyczerpany
ezustanną, wytrwałą pracą i życiem, pełnem znojów, zasnął
a zawsze dnia 28 kwietnia 1824 w Miedniewicach. Trafnie
o, naszem zdaniem, scharakteryzował ks. A. Z. (zdaje się An-
oni Zaremba, b. prof. w seminaryum duchownem w Płocku)
v Encyklopedyi kościelnej. „Zasługi ks. Surowieckiego, pisze
n, jako kapłana i obrońcy wiary były wielkie. Jego inwek-
ywy są niekiedy zbyt ostre, ale cześcią tłumaczą się żywo-
cią jego charakteru, a nierównie więcej okolicznościami cza-
u; wyzywany ostrym i grubiańskim tonem szermierzy nie-
viary, niedziw, że częstokroć przemawiał ostro i gwałtowniej,
niż na to prawa publicznego słowa pozwalają. Nikt mu je-

dnak nie może zaprzeczyć siły rozumowania i bystrości umysłowej, znajomości rzeczy i dosadności wyrażenia" [1]).

2. Ks. Andrzej Trzciński.

(1749 — 1823).

Podług notatki, łaskawie mi udzielonej przez d-ra Adama Chmiela, należy przyjąć rok urodzenia Trzcińskiego 1749. Mianowicie w „Księdze aktów zejścia na rok 1823 dla parafii Wszystkich Świętych" str. 25 (archiwum aktów d. m. Krakowa) czytamy: „Roku tysiąc ośmset dwudziestego trzeciego, dnia dziewiątego czerwca przed nami Zakrystyanem urzędnikiem stanu cywilnego parafii Wszystkich Świętych w Krakowie, stawili się: szlachetnie urodzony JPan Józef Marxen, possessor wsi Grembałów i tamże zamieszkały liczący lat czterdzieści siedm, sławetny Filip Łysikowski woźny przy sądach, liczący lat sześćdziesiąt dziewięć przy ul. Kanonnej pod liczbą 174 mieszkający i oświadczyli nam, iż przy ul. Kanonnej pod liczbą rzeczoną dnia 7 i roku bieżącego (t. j. 7 czerwca 1823) o godzinie 11-tej w nocy umarł Wielmożny J. Xiądz Andrzej Trzciński, kanonik katedralny krakowski, profesor wysłużony w tutejszym Uniwersytecie, liczący lat siedmdziesiąt cztery, rodem od Częstochowy, lecz imion rodziców niewiadomo. Poczem niniejszy akt po przeczytaniu onego, oświadczający wraz z nami podpisali: X. Stanisław Miciński, urzędnik stanu cywilnego. Józef Marxen. Filip Łysikowski." W akcie powyższym mamy wskazane trzy szczegóły ważne dla nas: a to: rok śmierci, miejsce urodzenia w przybliżeniu podane, oraz lata życia Trzcińskiego, tak, że możemy na tej podsta-

[1]) Por. Ks. M. Nowodworskiego: „Encyklopedya kościelna" t. XXVII, (Warszawa, 1904) str. 148—152. Por. Ks. M. Nowodworski: „Ksiądz Karol Suowiecki" (Warszawa, 1874).

nie przyjąć rok 1749 jako rok jego urodzenia. Również i to ewne, że należał do szlachty, a pieczętował się herbem Pogóg. Nauki uniwersyteckie pobierał w Krakowie, gdzie też ostał profesorem w zreformowanej przez Kołłątaja wszechniy. W r. 1777 dnia 26 czerwca wygłosił Trzciński mowę, v której chwalił reformę dokonaną. Wysłany zagranicę, powięcił się z zapałem naukom przyrodniczym, a bronione przez niego w Strassburgu r. 1782 trzy tezy przyniosły mu tytuł loktora medycyny. Zapoznawszy się zagranicą z gruntowniejszemi zasadami nauk przyrodniczych, aniżeli to miało miejsce v Głównej Szkole Krakowskiej, szerzył Trzciński powróciwszy lo kraju, w niej zapał uczniów do doświadczeń i do kierunku loświadczalnego w filozofii, o czem świadczy jego „Dyssertacya) wzroście nauk mechanicznych i wyzwolonych" czytana w obecności króla Stanisława Augusta r. 1787 na posiedzeniu Głównej Szkoły Koronnej. W 4 lata później ukazała się nowa jego rozprawa „O wzroście świateł przez ducha obserwacyi i doświadczenia" (1791). Trzciński zachwyca się w niej nad rewolucyą francuską, nie przypuszczając, że pociągnie ona za sobą potoki krwi bratniej, obali tron i krwią królewską go obryzga, że zburzy i poniszczy ołtarze. Dlatego też pisał, że „zdarzone już rewolucye niemylną cieszą nadzieją, że skoro światło filozofii coraz się rozszerzy i ciemne narody oświeci, zrzucą z siebie jarzmo niewoli, i powiedzą tak, jak Francya: „chcemy być równi i wolni", a nieodzownie staną się wolni i równi, to jest równej praw opieki godni.... Można przeto dobrą powziąć nadzieję, że przez wzrost filozofii wspartej religią mającą za grunt miłość Boga i bliźniego, wszyscy na świecie ludzie, porozumiawszy, będą się w czasie na siebie zapatrywać jak na braci. Taki dopiero sposób myślenia może jedną powszechną sprawić wiarę. Każdy filozof będzie filozof chrześcijanin, a żaden na taki piękny tytuł nie zasłuży, tylko ten, kto mieć będzie Najwyższego Prawodawcę za wodza, a za wzór święte jego prawo". Rzeczywistość zadała straszny kłam tym marzeniom młodego profesora, który nie widział przepaści między religią

---

[1]) Por. Prof. M. Straszewski: Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym. T. I (w Krakowie 1912) str. 357—359.

katolicką a ówczesną filozofią. Patrząc na skutki rewolucyi francuskiej i na gwałt niesłychany, spełniony na jego własnej ojczyźnie, garnąć się zaczął coraz więcej w stronę wiary, której zresztą nigdy nie był nieprzyjacielem. W r. 1789, 3 maja otrzymał kanonię w katedrze krakowskiej, i był ostatnim, który miał kanonię uniwersytecką, nadawaną doktorom medycyny. Otrzymawszy w jakiś czas potem święcenia kapłańskie, był od r. 1797 kanonikiem penitencyarzem „dla chcących się spowiadać w języku gallikańskim albo Teutońskim" jak sam powiada. Nadmienia on również, że już w r. 1813 znajdował się w stanie emerytury z powodu wzroku nadwątlonego, i że sprawował obowiązki prepozyta i proboszcza kollegiały W.W. Świętych. Dokonał życia dnia 7 czerwca 1823 r. W testamencie zapisał 16250 złp. w połowie na Bank pobożny w Krakowie, w połowie zaś Bractwu miłosierdzia. Pod koniec życia miał być wielkim oryginałem, zaczem i jego sposób pisania zdaje się przemawiać.[1])

Pisma Trzcińskiego. Oprócz wspomnianych już jego rozpraw, pozostały po nim dwie nieduże książeczki, a to: „Duch xięgi natury przez Przyjaciela Nauk odcieniony" (Kraków 1813), oraz: „Pieczęć na usta lekkowiernych duchów wygotowana u Przezacnej Archikonfraternii krakk. na wskrzeszenie Yei ducha ku dobru Bliźnich i na rozkrzew Religii Boskiej przez Przyjaciela Prawdy i Ludzkości s wylewem serca Ofiarowana. W Krakowie roku zbawienia 1814."

Charakterystycznym był powód do napisania pierwszej rozprawki. Mianowicie Stanisław Kostka hr. Potocki, autor książki: Podróż do Ciemnogrodu, napisał rzecz: „O krytyce"; staje on w tej broszurze w walce klasyków z romantykami po stronie pierwszych, domagając się, aby ci, którzy chcą nabyć dobrego smaku, zwracali się, posłuszni radzie Boileau i La Harpe'a, do starożytnych pisarzy klasycznych, a kto tej rady posłucha, ten „nie obłąka się w sądach swoich, a zapewnione ich prawidła zmienią się dla niego przez długie nawy-

[1]) Por. Ks. M. Nowodworskiego: Encyklop. Kość. XXIX (Warszawa 1907) str. 234.

knienie w niemylne uczucie dobrego smaku" (str. 110).[1]) Otóż Trzciński, który jako przyrodnik umiał lepiej i głębiej patrzeć w naturę, aniżeli przeciętni śmiertelnicy to czynią, nie zgadzał się z Potockim na jego prawidła piękna estetycznego. Być też może, że jako przyjaciel profesora Ks. Jarońskiego, zapoznał się już był z dziełem Chateaubrianda, z rozprawą Szaniawskiego: System Christianizmu, a tem samem i z nowym kierunkiem w literaturze, z romantyzmem, budzącym się do życia, a który tak wysoko cenił objawy piękna w naturze: dość, że w Gazecie krakowskiej r. 1811 № 47 (str. 560) umieścił swe uwagi o broszurze Potockiego. Między innemi powiada on: „Skądże, proszę, owa szanowna starożytności, która wrodzonych o rzeczach wyobrażeń nie miała, sama ową wielkość i smak czerpała? Czyliż nie z rozwagi natury? Nie byłaż ta pierwsza i starsza, niż tamta? Tak jest; nim umiała ona (literatura klasyczna) pisać, umiała wprzód postrzegać piękną naturę, w niej sobie zasmakować i z niej samej wzory czerpać. Homer, Lukretius, Wirgili i inni byli uczniami natury. Choćby Cicero nie zostawił po sobie, jak tylko złote dzieło o powinnościach, to samo jedno wydałoby go i wydaje na oko pilnym dostrzegaczem i niepospolitym filozofem. Tak jest, sama natura jest wielką księgą otwartą, w której każdy czytać może, kto się jej, jak filozof uczy."

Potocki natychmiast pospieszył z odpowiedzią na uwagi Trzcińskiego, i zakończył swój artykuł słowami: „Mniemam, że nasz Filozof fizyczny z większą pilnością wertuie księgę Natury, jak Słownik Knapskiego". Aby się gruntownie rozprawić z Potockim i swój pogląd na badanie przyrody obszerniej wyłożyć, napisał Trzciński dziełko p. t. „Spór literacki z powodu rozprawy J. W. Stanisława hr. Potockiego Senatora Wojewody". Nim atoli dziełko w druku się ukazało, wpierw ogłosił Trzciński rozprawkę „Duch księgi natury odcieniony"; rozprawkę przypisał ówczesnemu Gubernatorowi krakowskiemu.

„Ogromna to jest, pisze on, i cudotworna księga. Zawie-

---

[1]) Por. Dr. Maryan Szyjkowski: Génie du Christianisme a prądy umysłowe w Polsce porozbiorowej (Lwów 1908) str. 95.

ra ona w sobie wszystkie państwa natury, które królestwami zowią szkoły. Słowem: ziemię i niebo obejmuje" (str. 6).

Przedstawia on też te królestwa, aby dać poznać ład piękny i porządek, które wśród nich panują. Naprzód mówi o systemie słonecznym i dowodzi, „iż słońce to obraz niewidzialnego wszech rzeczy Sprawcy i pewne dobroczynności Jego zwierciadło, co z początkiem płodzącym łączy początek oświecający" (str. 12). W układzie planetarnym „ciała niebieskie przez pospolite wszystkim a w tymże samym czasie przez szczególne każdemu z nich prawo, w przedziwnej jedności i równowadze swoje odprawują obroty" (str. 13). Jak ziemia, tak każde inne ciało obiega około słońca „drogą krzywawą"; nadto ziemię oblewa zewsząd powietrze, a jak w powietrzu, tak po wszystkich ciałach, w skład ziemi wchodzących „pomiernie się rozlewa najsubtelniejszy płyn ogienny, którego niewyczerpanem źródłem widzi się być słońce" (str. 14). Filozof „wnika coraz głębiej w łono ziemi i wydobywa z niej rozmaite kopalnie, które tam przez foremną w około układność jednorodniejszych cząstek swoich wzrastają... gruntuje on ocean, wymierza okręg powietrzny, i jak w tym tak w owym, co pływa i lata, liczy i różni. Między krociami gatunków jestestw rozróżnia martwe od żywych, a dalej to, co żyje i rośnie, od tego, co czuje i z miejsca na miejsce przenosi się, to jest: wyznacza źwierzę, roślinę i kopalnię" (str. 19). „Ile zatem gwiazd na niebie, ile na ziemi i w ziemi kształtnych istności, w Oceanie ryb i źwierzów morskich, ile w powietrzni ptaków, ile w najozdobniejszem okryciu powierzchni ziemi rozliczności, ile na polach zbóż i ziół, w łąkach i ogrodach traw i kwiatów, ile na koniec w piórach ptasich na kształt tęcz kolorów, tyle mamy najpiękniejszych do rozwiiania i rozważania kart w tei wielkiei Xiędze Natury" (str. 21).

Od natury martwej przechodzi nasz filozof do natury żywej, aby ukazać jej cuda zdumiewające. Pomija wiele rzeczy, godnych uwagi, jak np. krążenie „humorów" w jestestwach żywych, aby się zbytnio nie rozpraszać, ale nie może pominąć milczeniem „nieograniczoney przychylności ku płodowi w niedźwiedziu samicy, która w tym punkcie do dzikiei kobiety podobna, posuwa miłość macierzeńską aż do karmienia mlekiem dzieci po ich śmierci" (str. 22). Opisuje przytem, jak

to nad Rudawą przyglądał się z wielkiem zajęciem kłopotom kwoki, na której krzyki i ruchy niespokojne nie zważały kaczęta, przez nią wysiedziane. „W oka mgnieniu przednia straż trzodki ślepo się na wodę rzuca; matka na młodych wyrodkach zawiedziona, coraz prędzej i głośniej płaczliwym iakoś piskiem nierostropny niby płod do siebie wabi, potem przestraszona widokiem reszty, na wodę się obcej puszczającej, pierze na sobie poieżywszy gniewliwie kracze, niespokojna kręci się około brzegu, dalej włazi sama w wodę, postępuie w niej, póki brodzić może, podlatuie na wysepkę, obraca się na wszystkie strony, kiedy iedne kaczęta nurzają się, drugie po wodzie igrają, inne w niej żeru szukaią, wreście tak strapiona przelatuie na prawy brzeg rzeki, i dotąd nie przestaie się miotać, póki rozmaitym głosem nie przynęci na łono gromadki zmoczonej, ociężałej i ledwie się pod nią tulić mogącej, aby w krótce oschła i znowu ią podobnie dręczyła. Nadto zdaie się Natura odeimować dzikość źwierzom i samym nawet poczwarom. I tak lwica liże i karmi swoie lwiątka, tigris, wąż i krokodil sąż mniej przywiązane do swoich płodów, iak kokoszka i sama nawet kobieta? Instinkt źwierzów odmienia się, ale czułość ich iest w wszystkich prawie gatunkach równa tak dalece, że w skórze niedźwiedzia znaidziesz serce gołębia" (str. 25). Następnie autor zwraca uwagę na wielkie bogactwo w odmianach głosów zwierząt, a mówiąc o śpiewie ptaków, kreśli wrażenia, jakich doznawał słuchając w ogrodzie pewnego dworu nad Dunajcem śpiewu słowika: „Kiedy w porze wiosennej bywa ziemiokres cokolwiek ieszcze nafarbowanym, ale cień pada na ziemię, w ów czas taina wybiia godzina. Natura oświeconem ieszcze w owej chwili resztą iasności dziennej podniebieniem, iest na wschodzie xiężyca podobna do starożytnego kościoła, którego świątynie okrywa noc cicha, kiedy zaokrąglony po nad chmurami wierzch iego błyszczy się ogniami iskrzącej się ieszcze światłości. W owej to godzinie gdy wszystko uśpione a czuwa samo człowieka ucho, brzmieć poczyna Himnami Nieśmiertelnemu pierwszy śpiewak stworzenia słowik. Zaraz on świetniejącemi radości wykrzykami w naiprzyjemnieisze uderza odgłosy. Skacze z grubego na cienki, z słodkiego na mocny ton, robi małe pauzy, iest częścią powolny, częścią żywy. Ledwieby tu pióro Mu-

sikanto Filozowa zdoliło odcienić przedziwne całego wyśpiewu i samo wytwory prostoty i słodkiei melancholii. Co zaś zdaie się wiarę przewyższać iest to, że kiedy ptaszynie tei okrucieństwo wykole oczy, głos iei staie się ieszcze melodiinieiszym, i że w takim ślepoty stanie utrzymuie śpiewaniem życie ten Homer ptaków, a straciwszy światło zwykł naipięknieisze arie składać. Zdaie się, że w nieszczęściu iakaś ukryta tkwi harmonia, bo wszyscy poniekąd nieszczęśliwi są napłakawszy się do śpiewania skłonni. Ma roskoszna albo niesczęsna noc na przemian słowika i sowę. Jedno śpiewa dla xiężyca, zefirów, chrościn i kochanków, drugie dla wiatrów, ciemności, starych lasów i umarłych (str. 30)".

Także instynkt ptaków zasługuje na uwagę, gdyż jest on nieraz tak pewny, że dla rolnika stanowi podkład do jego kalendarza. „Kiedy Astrolog obcinaiąc albo przedłużaiąc pory roku rozciągał zimę aż po darniach wiosny, rolnik nie bał się, aby go Astronom, który przychodził z nieba, miał kiedy zawodzić. Wiedział on że słowik nie weźmie miesiąca przymrozków za miesiąc roż i na zimowem dnia s nocą zrównaniu nie da się słyszeć s pieniem wiosny. Tak wszystkie starunki, gry i roskosze polnego człowieka były nie w kalendarzu niepewnym mędrca, lecz na niemylnym południku Tego, który zodiak i ekliptykę zatoczył, nie zatartemi głoskami zapisane. Dawni przeto Naturalistowie i rymotworcowie daią nam w pełnych prostoty pismach uczuwać iak miła była rachuba przez kroniki Natury, i iaką na życie rozlewała roskosz" (str. 35).

Następnie ukazuje autor przedziwne urządzenia w celu rozmnażania się życia u roślin i zwierząt, zastanawia się nad pięknością kwiatów i ich symbolicznem znaczeniem, nad sposobami rozmieszczenia żywych jestestw, nad wyzyskiwaniem przez nie każdej piędzi ziemi, która im może służyć za podłoże do rozwoju. Przechodzi potem do dzieł rozumnych człowieka, okazuje celowość budowy ciała ludzkiego, zachwyca się z Galenem budową ręki, wspomina o uszlachetnieniu jego popędów i porywów, słowem „człowiek wyciska, z' czego może piątą, że tak powiem, istotę prawd na wzór pracowitei pszczoły, która z dogodnych sobie rzeczy wyciąga albo miod miłej korzyści, alboli też wosk, któryby się zdał na oświecenie" (str. 55). A jak człowiek umie czytać w naturze, tak

vzajem pory i stany natury odbijają się na jego życiu, że ,w krótkim przeciągu ów człowiek, który względaiąc na dzien- ny bieg życia iego i licząc okrągło, był 20 latach iak paw, w 30 ak lew, w 40 iak wielbląd, w 50 iak wąż, w 60 iak czuiny stróż domu, w 70 iak małpa, która s dziećmi igrać lubi, w 80-tym oku życia obraca się, w tych skazionych i coraz dalei od pierwiastkowego stanu odstępuiących wiekach, co do mater- alności w żywioły, z których powstał" (str. 58). To też „iak z obfitego źródła wynikaią strumienie, tak z xięgi Natury bio- rą początek wszystkie umieiętności i nauki. Z niei powstaie naprzód Historia naturalna, która zawiera w sobie Zoologię, Botanikę i Mineralogią, a tem samem rolnictwo, ogrodnictwo i chimia. Potem Fisyka ogólna albo raczei Metafisyka ciał, Fisyka żywiołów, Fisyologia to iest: Fisyka ciała ludzkiego, która się żywą anatomią zowie: Nauka zdrowia, Fisyka astro- nomicka, Kosmografia, Geografia, Chronologia, Historia ogólna, Prawo natury i narodow, Filosofia moralna i Teologia natu- ralna, które są pokarmem dusz mocnych... Teologia naturalna robi człowieka (co iest naiważniejszym punktem) wyznawcą i czcicielem Naiwyższego Jestestwa, Sprawcy całei Natury. Sam Ocean był Platonowi dostatecznym na uznanie Boga do- wodem.... Ale nie więcei ocean, iak świat cały iest świadkiem niezmierności Tworcy wszech rzeczy. Iest on naipierwszym i naiświetnieiszym Bóstwa tego kościołem, którego ołtarze są cuda natury, a dzwony są pioruny i oraz głośne świadki po- tęgi niebieskiei. Religiiny także Filozof, zapuszczaiąc zmysł w bezdenne przepaści światów, dozira w przestrzeniach wiecz- ności, że sam Bóg od wieków świetnieie i świetnieć będzie, iak cudotworny wszechmocności Jego promień, który po nocy dzień przynosi i czas nam wymierza" (str. 61, 62).

Uwaga. Trzciński rozwinął w swej: księdze natury — często przez filozofów i teologów używany dowód Bożego ist- nienia. Znany on był Arystotelesowi, Cyceronowi, Senece, później Ojcowie Kościoła, jak św. Augustyn, Jan z Damasku i t. d. często się tym dowodem posługiwali; znacznie go po- głębili św. Tomasz z Akwinu i Albert] W., to samo arabscy uczeni XII i XIII w., wreszcie teologowie wieku XVII i XVIII tak katoliccy, jak głównie protestanccy, nie tylko z porządku celowego w całym świecie, ale z budowy rąk, a nawet nogi

człowieka, z jego postawy prostej i t. d. wywodzili konieczność istnienia Boga. Reakcyą przeciw dowodzeniu z celowości istnienia Boga była krytyka Kantowa dowodu fizykoteologicznego, na mocy której Kant doszedł do wniosku, iż z porządku w świecie istniejącego można co najwyżej wnioskować, że istnieje jakiś mądry Budowniczy świata, a nie wymaga ten porządek, aby koniecznie istniało pasterstwo najdoskonalsze, czyli Bóg. Oczywiście Kant się myli, stając w półdrogi: mimowoli bowiem nasuwa się dalsze pytanie, skąd się wziął ów Budowniczy świata?

Trzciński nie zajmuje się wcale zarzutami Kanta, nigdzie nawet jego imienia nie przytacza. Być więc może, że nie była mu znana filozofia Kanta, w co dość trudno uwierzyć, gdyż sam bawił w Niemczech już po ukazaniu się „Krytyki czystego rozumu," a do tego żył w przyjaźni z Jarońskim, wielbicielem Kanta: ale i to możliwe, że pisał w sposób popularny nie troszcząc się, jako przyrodnik, zbyt wiele o dyalektykę filozoficzną. Za tem przemawiałaby ta okoliczność, iż mało się zajmuje filozoficznem pogłębieniem swych wnioskowań, ale pisze raczej jako miłośnik przyrody i jej znawca, opisuje rzeczy sobie znane i przez siebie zauważane. Rozprawę jego pochwalili gorąco współcześni mu profesorowie Szkoły Głównej Koronnej: Ks. Feliks Jaroński, i doktór obojga praw oraz teologii, ks. Bonifacy Garycki, a tylko inny kolega jego z uniwersytetu, podpisany inicyałami: Fil. D-r., bardzo szorstko o niej napisał: „Cały ten dorywczo odcieniony Duch Xięgi Natury, w entuzyazmie poetycznym napisany, nie zawierający w sobie nic szczególnego ani nowego, przeczytałem—korzyści z tego pisma wypływać maiących nie poznaię". Przytacza ten sąd nieprzychylny sam Trzciński, na końcu swej książeczki, a przy tej sposobności odsłania jego autora w osobie ks. Szczęsnego Słotwińskiego, zwyczajnego profesora prawa natury i umiejętności politycznej. Trzciński, oburzony takim sądem, odpowiada swemu krytykowi, że się nie zna na całej tej sprawie, gdyż „ani uczniem, a mniei ieszcze badaczem, a naimniei iest namiętnym miłośnikiem natury," i „że jako ślepy nie sądzi o farbach, tak głuchy nie słucha głosu natury".

Druga rozprawka przedstawia wartość o wiele mniejszą od pierwszej. Myśl jej zasadnicza jest ta, że inaczej nie mo-

żna zrozumieć skłonności do złego, jaka jest właściwą naturze ludzkiej, jeżeli się nie przyjmie grzechu pierworodnego, oraz że skutki grzechu pierworodnego tylko Syn Boży mógł zgładzić, przyjmując naturę ludzką i poddając się męce i śmierci. Aby uzasadnić te dwa twierdzenia, powołuje się na podania ludów o upadku pierwszych rodziców i na przekonania niektórych filozofów, religię zaś chrześcijańską ma za najdoskonalszą, bo zakłada ona stolicę „mniej w głowie, a więcej w sercu" (str. 23). Dlatego też pisze dalej: „Tak iest. Religia iest samą iedną Filozofią człowieka światłego, iest samą iedną mądrością Ludu. Dla tego drugiego iest ona nieomylną przewodniczką niewiadomości, iest samą iedną niewinności stróżką, samą iedną słabego, biednego i nieszczęśliwego pocieszycielką. Dla tamtego zaś pierwszego ofiaruie ona wymiary wszelkich głębokości od Ambrosego, Abeillarda i Kartesego, aż do Leibniza, Newtona, Paskala, Roussa, i ona sama przez nich na wszystkie uczucia duszy odpowiadała. Słowem: *Filozof religiiny i Teolog o 7-miu darach Ducha św. są zaiste dwa ciała, ale iedna poniekąd dusza i zawsze się w istotnych zawodach na iedno zgodzą.* Kiedy sławny Kardinał Richelieu Sorbonę i Akademię Francuską założył, spodziewał się, że tak on Religię i Filosofię, iak Jowisz przeznaczenie Hektora i Ajaxa na złotych w równowadze ważkach postawił. Zgotował on przez to chwałę swoiego—ale oraz i katastrofę 18-go wieku" (str. 23).

Po czem autor rozprawia się z niektórymi zarzutami przeciw wierze skierowanymi, a jej boskość w tem upatruje, iż kto się poważa przeczyć jednej prawdzie, musi odrzucić wszystkie inne prawdy chrześcijańskie. Na zarzut, że przecież żyjemy w wieku światła (t. j. w oświeconym), że więc nikt nie jest obowiązany brać obrazków mamiących za dowody przekonywujące, że zatem, jeżeli nie widzimy duszy, to jej też przyjmować nie potrzebujemy, odpowiada Trzciński: „Przyznanię, że nie można iei tak iasno wykazać, iak się wykarnią prawdy geometrickie, ani ią też widzieć tak materialnem i niedoskonałem okiem, iakiem iest nasze, ale daie się ona wewnętrznym uczuwać pomysłem, tak dalece: iż iakiego dowodu przedtem używał Descartes, rzeczywiste pokazuiąc bycie osoby swoiei: cogito, ergo sum, takiego samego użyć można na pokazanie iestności duszy: cogitat, ergo est" (str. 31).

Mógłby jednak pomyśleć ktoś, że religię wymyślono dla podparcia moralności. Takim daje Trzciński odprawę, mówiąc: „Niektórzy Filozofowie mniemali, że religia iest wynaleziona dla poparcia moralności; nie postrzegli się oni, iż brali skutek za przyczynę. Nie wypływa religia z moralności, ale moralność rodzi się z religii, bo iak iest pewna, że moralność nie może mieć swego początku w człowieku fisycznym, to iest w materii prostej, która siłom martwości, ciężkości i innym, iako ciało podlega; tak iest pewna, że kiedy ludzie tracą wyobrażenie Boga, i nie maią Go w pamięci, rzucaią się w wszelkie niecnoty na przekorę ostrych praw i katowni. Krótko powiem: wschodzi słońce, iest światło, iest Bóg w myśli, iest Religia w sercu, iest moralność w czynach. Inaczei, ieśli się w Boga wierzy, a robi się przeciwko iego woli, iest się praktickim ateuszem" (str. 33—34).

Uwaga. Jest to, jak widzimy, broszurka apologetyczno-polemiczna, skierowana przeciw „lekko-wiernym", albo, jak ich zwie, przeciw: Lunatikom i Sceptikom; chociaż zaś niebrak w niej myśli poważnych, głębszych, to jednak całość jest raczej naszkicowana, aniżeli systematycznie przeprowadzona. Godny jest jednak uwagi ustęp, odnoszący się do stosunku filozofii z teologią. Trzciński nie tylko nie żąda dla nich rozłąki, chociaż mu nie było tajne, jaki udział wzięła filozofia w przygotowaniu strasznej rewolucyi francuskiej, lecz owszem pragnie on usilnie, aby obie te umiejętności szły ręka w rękę, aby były dwoma ciałami, ożywionemi przez jedną duszę, i dlatego jest przekonany, że w rzeczach zasadniczych zawsze zgoda między niemi będzie istniała. Nie jestto wyłącznie pogląd samego Trzcińskiego, ale pogląd wspólny wszystkim scholastykom. Również i to zaznaczyć należy, że śladem romantyków uważa on religię za rzecz, która się mniej tyczy rozumu, a więcej serca, gdy tymczasem obie te strony duszy ludzkiej harmonijnie z sobą zgadzać się powinny, gdy idzie o religię.

3. Ks. Stanisław Chołoniewski.

(1792 — 1846).

Smutny był pod względem religijnym stan duszy oby-
atelstwa Podolskiego i Wołyńskiego w pierwszych począt-
ich ubiegłego stulecia. „Nie zupełnie jeszcze wymarłe tra-
:cye saskich czasów, tak pisze Ks. Jan Badeni, złączyły
ę z resztkami niedawno modnego wolteryanizmu, a przy-
vawszy jeszcze na pomoc raczej wspomnienia i pewne tkli-
e uczucia, niż rzeczywistą dawną polską pobożność, wytwo-
yły w bardzo wielu umysłach i sercach prawdziwy chaos,
)raz z lekka powleczony wprawdzie ogólnym pokostem reli-
i i odziedziczonego po przodkach przywiązania do wiary, ale
,órego pojedyncze części wzajemnie się ze sobą kłóciły, cią-
ąc na przemiany swego nieopierającego się właściciela to
) Sasa, to do lasa. Nieraz ten sam, co rano bardzo pobo-
e Mszy św. słuchał, a pacierza za nic w świecie by nie opu-
ił, bo mu tak matka nieboszczka nakazała, wieczorem gor-
ył się z katolickich dogmatów, które znał raczej z Woltera
ż z katechizmu, prawił niesłychane cuda o potędze i wol-
)ści rozumu, filantropii, postępie, konieczności rozwodów,
dne katolickie dogmata przyjmował, drugie samowładnie na-
)czekaniu odrzucał, i nie zdając sobie nawet z tego sprawy,
ając się wciąż za dobrego katolika, tworzył sobie raz poraz,
edle chwilowej fantazyi i humoru, nową religię z najróżno-
)dniejszych strzępków coraz niefortunniej i niekształtniej zle-
aną. Przywiązania do religii w ogóle nie brakowało, było
) może w tym czasie więcej, aniżeli przed trzydziestu lub
:terdziestu laty, ale brakowało zwłaszcza znajomości funda-
entalnych podstaw wiary. Duchowieństwo, którego obowiąz-
em było znajomość tę rozszerzać, samo zbyt mało w ogóle by-
wykształcone, przedewszystkiem zbyt nikłą posiadało broń
) wojowania z francuskimi i niemieckimi „filozofami" a ra-
zej niedowiarkami, z których polscy prowincyonalni „filozo-
)wie" całą swą mądrość czerpali, aby mogło skutecznie sta-
ąć do zapasów i rozszerzyć konieczny a zbawienny wpływ

na wyższe, rzekomo czy istotnie bardziej oświecone sfery sp
łeczne. Panowie i szlachta chętnie wprawdzie widzieli ksi
dza między sobą, ale nieraz przyzwyczaili się nań patrzeć w
łącznie jako na miłego towarzysza do zabawy i pogawędk
poważniejszych kwestyj w tych pogawędkach dotykano rza
ko, a i wtedy ksiądz, jeżeli ze znajomością rzeczy nie łącz
potrzebnej ciętości i niezależności, łatwo wychodził nie obro
ną ręką, cofał się, tłumaczył i w końcu, nieraz nie bez szko
dla sprawy, dawał za wygranę" [1]).

W takich warunkach działalność duszpasterska i litera
ka kapłana, mającego wysokie wykształcenie ogólne, teol
giczne i filozoficzne, jakie posiadał Ks. Stanisław Chołonie
ski, który nadto miał niezależność majątkową, związki z na
znaczniejszymi rodami, cięty a pewnym odcieniem staropolski
jowialności nacechowany dowcip i gorliwość iście apostolsk
o sprawę Bożą, była prawdziwie opatrznościowem zrządz
niem, była deszczem ożywczym po długiej posusze na niw
religijnej.

Stanisław Myszka Chołoniewski przyszedł na świat dn
23 marca 1791 r. w miasteczku Janowie, które było własn
ścią jego rodziców: Rafała, miecznika koronnego oraz staros
Dubieckiego i Lityńskiego, i Katarzyny Rzyszczewskiej. St
nisław był jeszcze w Polsce, kiedy straszny wypadek wyda
mu matkę, dopiero 25 lat liczącą; ogień na kominku rozpal
ny zajął białą jej suknię i nieszczęśliwa żywcem spłonę
wzywając w tej okropnej, ostatniej chwili błogosławieństw
Bożego nad swemi dziećmi: Emilią, Jędrzejem, Cecylią i St
nisławem, i polecając je opiece Najświętszej Panny, do któ
obrazu wyciągała przepalone ręce.[2]) Opieką macierzyńską ot
czyła małego Stasia rezydentka zamku Janowskiego, Schol
styka Budziszewska, kobieta pobożna, zaradna, starająca s
więcej o dobro miecznika, aniżeli o swoje własne. Kiedy z
Stanisław podrósł, poruczono kierunek nad jego naukami b

---

[1]) P. Ks. Jan Badeni T. J.: Ksiądz Stanisław Chołoniewski. Krako
1889 str. 224—225.

[2]) Szczegóły życiorysu są zaczerpnięte z książki ks. Badaniego j.
str. 5, 30 i t. d.

mu rektorowi szkół winnickich po reformie Kołłątaja, Jano- i Witwickiemu, ojcu znanego poety i pisarza Stefana Wit-ickiego. Nauki uniwersyteckie Stanisław pobierał w Wilnie, ozęszczając głównie na wykłady prawa, poczem na jakiś zas zaciągnął się do wojska, wystawiwszy swoim kosztem ıorągiew, której został porucznikiem. Jednak już w r. 1810 owrócił do Janowa, nie wiedząc, co z sobą począć, ani jaki ybrać zawód, w którymby mógł oddać ojczyźnie i swoim ajlepsze usługi. Wówczas to szwagier jego a mąż Emilii hołoniewskiej, Mikołaj Grocholski, wojewodzic bracławski, oddał mu myśl, aby wstąpił do służby dyplomatycznej w Pe-ersburgu, zostającej wówczas pod kierownictwem hr. Capo 'Istria. W nadziei, że na tem miejscu będzie mógł oddać iejedną usługę swemu społeczeństwu, zgodził się Chołoniew-ki na projekt, a po licznych staraniach, dzięki poparciu osób pływowych, został przyjęty do służby i uzyskał tytuł szam-elana cesarskiego. Wszelkie atoli próby, aby go przydzielo-o do ambasady pruskiej lub w Paryżu, spełzły na niczem. W czasie pobytu w Petersburgu zapisał się Stanisław wraz e swym szwagrem Mikołajem Grocholskim do loży: „Les amis ünis", zwabiony nie tyle tajemniczością obrzędów wolnomu-ırskich, ile raczej szumnymi frazesami o wolności, postępie, celach humanitarnych zebrań masońskich. Bawiło go, że mógł rzed nazwiskiem swojem lub swych znajomych położyć trój-ącik lub trzy punkty i podpisywać się przybranem tajemni-zo w loży nazwiskiem: Petrus das Kind. Kiedy jednak Re-emptorysta Ks. Fryderyk Ludwik Zacharyasz Werner zwrócił ıu uwagę na właściwe cele masonii, opuścił on czemprędzej ej szeregi. Chołoniewski niezbyt długo bawił w Petersburgu az dlatego, że atmosfera, w której żyć mu przyszło, nie przy-adała mu do smaku, a powtóre z powodów familijnych. Ojciec owiem jego zapadać zaczął coraz silniej na zdrowiu i wresz-ie zasnął na zawsze dnia 23 września 1819 r. Młody dyplo-ıata zajął się uregulowaniem stosunków majątkowych i po-ziałem spadku między rodzeństwo, poczem przez pewien czas ddał się zajęciom gospodarczym. Widok szczerej pobożności ıdu, rozmowy z Jezuitą O. Calebottem, a nadewszystko przy-ład siostry Cecylii, bardzo przez niego miłowanej, która wstą-iła w Wilnie do Zgromadzenia Sióstr Wizytek, wpłynęły na

Chołoniewskiego w ten sposób, że i on zaczął w stanie duchownym upatrywać cel swego życia i swej pracy dla Boga i bliźnich. Po różnych przejściach zawitał on w r. 1827 na studya teologiczne do Rzymu, a aczkolwiek książę Grzegorz Gagaryn, ambasador rosyjski w Rzymie, żądał od niego, iżby przed porzuceniem munduru szambelana carskiego a przywdzianiem sutanny poczekał na zezwolenie z Petersburga, Chołoniewski, nie oglądając się więcej na świat, poprosił o przyjęcie do Academia Ecclesiastica, gdzie po przebyciu studyów uzyskał stopień doktora teologii, przyjąwszy przedtem święcenie kapłańskie. W Rzymie wszedł w stosunki zażyłej przyjaźni z bawiącymi tamże Adamem Mickiewiczem i Henrykiem Rzewuskim. Choć stały przed nim otworem najwyższe dostojeństwa kościelne, nie pozostał Chołoniewski w Rzymie, ale pospieszył do nieszczęśliwej ziemi ojczystej, aby tu jako kapłan dodawać otuchy, zagrzewać złamane serca, zlewać balsam ukojenia, uprawiać zachwaszczoną niwę życia religijnego. Jego gorliwość apostolska, płomienne kazania i konferencye religijne zwróciły na niego uwagę biskupów: ks. Maćkiewicza z Kamieńca i łucko-żytomierskiego Michała Piwnickiego, z których każdy rad byłby go mieć w swej dyecezyi. Ostatecznie przyjął X. Chołoniewski urząd kaznodziei katedralnego w Kamieńcu i godność dziekana tamtejszej kapituły, a kiedy w r. 1842 umarł biskup Ks. Maćkiewicz kapituła wraz z wielu innymi usilnie, acz bezowocnie starali się o to, aby Chołoniewski po nim objął rządy dyecezyi. Sterany pracą, zapragnął Chołoniewski wypoczynku i pokrzepienia sił na kuracyi w Gräfenbergu: jednak odmówiono mu paszportu na wyjazd za granicę. Wówczas Chołoniewski zrezygnował z godności wikaryusza kapitulnego, opuścił Kamieniec, a dnia 3-go września 1846 zakończył w rodzinnym Janowie swą pielgrzymkę ziemską.

Pisma Chołoniewskiego. Na arenę piśmienniczą wystąpił Chołoniewski dopiero w r. 1842, chociaż już przed tem dał poznać swe poglądy w artykule: „O wpływie racyonalizmu na tegoczesną literaturę i kunszta" — ogłoszonym w czasopiśmie: Pielgrzym Eleonory Ziemięckiej. W tym atoli r. 1842 wpadł mu w rękę numer Atheneum, w którym redaktor czasopisma J. I. Kraszewski skreślił zasady i cele wydawnictwa, oraz pomieścił prośbę, aby zdolne pióra nie odmawiały mu swego

współpracownictwa. Po naradzie z przyjaciółmi posłał Chołoniewski do Gródka na Wołyniu, gdzie przebywał Kraszewski, rękopis swej pracy wraz z listem nader serdecznym do wydawcy Athenaeum. Tym rękopisem była najlepsza praca Chołoniewskiego p. t. *Sen w Podhorcach*. Praca ukazała się w całości w Athenaeum, a niedługo potem wyszła osobno (Wilno 1842 Druk Glücksberga). Nadto pomieścił Chołoniewski w Athenaeum kilka rozprawek, jak np. *Kilka słów o polemice chrześciańskiej w przedmiotach moralno-filozoficznych, Dary księże* (obrazek powieściowy), *Ułamki korespondencyi Józefa ce Maistre'a z Janem Potockim, podczaszym koronnym*. Osobno ukazały się: *Dwa wieczory u pani Starościny Olbromskiej* (Wilno 1843); *Artykuł nadesłany. Obrazy z galeryi życia mego* (Lipsk 1846, II wyd. przez ks. Jana Badeniego T. J. p. t. Obrazy z Galeryi życia mego, we Lwowie 1890); *Odpowiedzi na dwa pytania: co znaczy słowo: postęp ludzkości w duchu nauki Chrystusowej? Jak zabezpieczyć sobie zbawienie w stanie małżeńskim?* z dodatkiem legendy wschodniej: „Słowik i róża" (Wilno 1874. Nakład i druk Teofila Glücksberga). Oprócz tego wyszły w r. 1851 (Lipsk) 2 tomy jego pism pośmiertnych, zawierające: Parafrazę hymnu Magnificat, Poezye. Wyjątki z dziennika życia mego. Notaty zmarłego przyjaciela szkolnego. Wody Krzeszowickie. Memoranda albo żywot Stęplowskiego. Soliloquia inć pana Baltazara Radwańskiego, byłego rotmistrza kawaleryi narodowej. Wieczory i przechadzki rzymskie. Nadto 2 tomy jego *Kazań* wydał ks. J. Badeni (Kraków 1888, Nakład J. K. Żupańskiego i K. J. Heumanna); wreszcie Dr. Antoni J. wydał we Lwowie 1886 jego: *Opis podróży kijowskiej odbytej 1840 r.*[1])

Pozostawiając innym ocenę pism kaznodziejskich ks. Chołoniewskiego, zajmijmy się przedstawieniem jego dorobku na polu filozofii.

Ks. Chołoniewski nie uprawiał filozofii zawodowo; atoli,

[1]) Por. artykuł o Chołoniewskim Antoniego Stanisława Olechnowicza w Nowej Bibliotece uniwersalnej arcydzieł literatury europejskiej. (Kraków 1888). Rok II Zesz. III. str. 1 — 3. Nadto: Nekrolog w Tygodn. Petersbur. r. 1846 str. 469 — 470.

jak to słusznie zaznaczył J. Kraszewski, Sen w Podhorcach „ma wysoką wartość filozoficznej rozprawy, a cały wdzięk najpiękniejszej poezyi-powieści". Autor przedstawia we formie sennego widziadła, które miał mieć w starym zamku w Podhorcach, walkę, jaka się toczy w duszy młodego, bo 22 letniego hrabiego Zygmunta, potomka Ossolińskich, między tradycyą narodowego sumienia i pięknej przeszłości magnata polskiego z jednej strony, a duchem kultury niemieckiej i niemieckiej filozofii z drugiej strony. Sumienie i poczucie narodowe jest przedstawione w tym przedziwnym dyalogu przez hetmana Koniecpolskiego i Jerzego Ossolińskiego; nowa zaś kultura i pogląd na świat są przedstawione za pomocą rad, których Zygmuntowi udziela Mefistofeles. Młody ten magnat, już przepojony czcią dla poglądów Zachodu, siedzi przy biurku w pogoni za myślą oryginalną do wielkiego jakiegoś dramatu, który zamierza napisać. Wzrok jego pada na galeryę obrazów, wśród których obok już wymienionych Koniecpolskiego i Ossolińskiego znajdował się portret Chmielnickiego. Ten właśnie wróg Polski wydaje się Zygmuntowi materyałem najodpowiedniejszym na bohatera wielkiego eposu narodowego. Budzi się jednak reakcya ze strony sumienia, starzy hetmani tłumaczą mu, czem właściwie jest geniusz na świecie i jakie jego zadania. Na to wpada kuzyn Zygmunta, Mycielski, przebrany za Mefistę w stroju hiszpańskim, i nakłania Zygmunta, aby poszedł na bal do wojewodziny, gdzie zastanie Zofię, zamężną kuzynkę Mycielskiego ku której Zygmunt, nie bacząc na dziewiąty punkt dekalogu, pałał wielką miłością. Między kuzynami wszczyna się szermierka słowna, w której Mycielski nie szczędzi ostrych uwag Zygmuntowi za jego kult zagranicy, i za to, że mu kazał na bal przebrać się za Mefistę hiszpańskiego, chociaż polski djabeł miał oddawna swój własny kostyum. Główna atoli walka toczyć się zaczęła między sumieniem a podszeptami złego ducha na tle miłości ku Zofii. Złe sumienie, reprezentowane przez Mefistofelesa, który nagle się zjawił po wyjściu Mycielskiego, rozpala coraz silniej żądzę zmysłową ku Zofii, ku wielkiemu smutkowi dobrego sumienia. Pod wpływem rad Mefistofela zrywa Zygmunt medalik N. Maryi Panny, włożony mu na szyję przez Mycielskiego. Zrzucenie medalika było oznaką zrzucenia jarz-

ıa religii z jej dogmatami i zakazami. Dobre sumienie, pod ‹pływem rozpętanych namiętności złych, przycichło; Ossoliń-ki i Koniecpolski zaczynają wraz z ojcem Chołoniewskiego, ‹tóry się do nich dołączył, modlić się o światło dla Zygmun-a w jego walce; Zygmunt zaczął się opamiętywać i nadsta-wiać ucha radom Ossolińskiego, czyli dobrego sumienia. Je-mak to cofanie się w stronę hetmana szło bardzo powolnie; Zygmunt wpada na pomysł, czyby się nie dało pogodzić Os-;olińskiego z Mefistofelem. Ten ostatni bardzo skorym do ;gody się okazuje; ale nie tak łatwo pozyskać do zgody su-nienie, które nie zna żartów, gdzie idzie o walkę z szatanem. Na to woła zgorszony Zygmunt: „Zawsze szatan, piekło, dya-)eł, czart! Czyż nie można znaleść w naszym języku, który ak doskonale posiadasz, szanowny Panie, przyjemniejszych vyrazów i alegoryj do oddania wyobrażeń, jakie mylnie, lecz v dobrej wierze możesz mieć o charakterze p. Mefistofila?.... Ta jest, zda mi się (słowa Zygmunta), najgłówniejsza przy-ezyna nieporozumienia między panami moimi, że p. Mefistofil ıważa etykę, życie moralne, trochę za lekko, po wolterowsku niedość poetycznie, zawsze tylko śmieszną w niej stronę ıpatruje; ale z drugiej strony pan dobrodziej (t. j. Ossoliński) ;anadto może puszczasz się w egzaltacyę religijną. W p. Me-istofila systemacie przemaga duch ironii, nieco złośliwy i ego-yczny, a jegomość dobrodziej zbyt się może poddajesz meta-izyce i melancholii jeremiaszowej. Ne quid nimis—już dobry ımak trafnego Horacego za prawidło uznał. Jakby to więc)ięknie było, powtarzam, jaka nieoceniona korzyść dla po-vszechnej oświaty, gdyby tak wysokie dwa umysły, tak zacni nężowie mogli wejść z sobą w bliższe stosunki, i udzielić eden drugiemu to, co każdemu z osobna zbywa. (Z zapałem) Jakie to potężne, dobroczynne światło rozpromieniłoby się ze vspólnego ogniska tak wielkich dwóch geniuszów."

Mefisto, niemający nic do stracenia a do zyskania bardzo vielc, chętnie pochwycił taką sposobność. „Ja, powiada on,)d początku świata, dniem i nocą nad niczem innem nie pra-uję, jeno nad konkordancyą rozdwojonego ducha ludzkiego, ażeby się on pozbył owej szkodliwej tęsknoty za rzeczami niewidzialnemi, za jakiemś szczęściem urojonem, nadziemskiem (prawdziwe gruszki na wierzbie), co odrywa go tylko od rze-

czywistej, dotykalnej pomyślności, którą ma pod ręką. Pra
cuję, żeby w człowieku i sumienie się uspokoiło, i ludzion
było wesoło na świecie. Wszakże to dzieło jest godne pra
wdziwych przyjaciół i dobroczyńców ludzkości. A przecież
wieleż ja to wycierpiałem prześladowań za tą moją krwawą
pracę, i za tę walkę zaciętą ze zgubnymi przesądami. Al
taki był i będzie zawsze los poświęcających się dla narodów
zawsze płytka zawiść gminu powstaje z zawziętością przeciw
wspaniałym przedsięwzięciom, bluźni to, czego pojąć nie jes
w stanie. Wszakże cechą prawdziwej cnoty jest statek, a wiel
kie przeciwności podwajają siły wielkich serc. Z tem wszyst
kiem nie przeczę, że pragnąłbym pomocy, czynnego współ
działania w pięknym zawodzie (tu obrócił mowę do sumienia
czyli do Ossolińskiego, i rzekł sentymentalnym głosem). Sza
nowny Mężu! połączmy nasze usiłowania..."

A na to sumienie, ze świętym gniewem powstawszy
krzyknęło: „Bodajeś na wieki przepadł, czyli raczej wrócił tam
skądeś na zgubę tego młodzieńca wyleciał. Vade post me
Satana! Mnie się z tobą godzić? i łącznie z tobą działać? jes
to samo, co samobójstwo popełnić". Pod blaskiem niebiańskim
bijącym z czoła Ossolińskiego, usunął się Mefisto w najciem
niejszy zakątek, ale nie przestał szeptać Zygmuntowi: „Zyg
muncie! póki silnym aktem rozumu i woli nie zniszczysz na
zawsze tej mary twych dziecinnych przesądów, tego senneg
przywidzenia chorowitej duszy — póty nigdy nie odzyskas
czerstwości ducha, nie przyjdziesz do samopoznania, nie uj
rzysz wielkiego celu, do którego jesteś powołanym. Całe twoj
życie nieszczęśliwe będzie snem zmysłowym fanatyzmu, i ni
gdy nie użyjesz skarbów twego serca i umysłu". Taki pod
szept przypadł do smaku Zygmuntowi, bo oddawna już nosi
się z zamiarem podziękowania Ossolińskiemu za jego rady
mentorskie. W uniesieniu tedy pychy swego rozumu rozka
zuje Zygmunt odejść Mefistofelowi, jako bliżej stojącemu, aby
okazać, że duch jego jest panem samowładnym wszystkich
tworów umysłowych; a podobna kolej byłaby spotkała i Osso
lińskiego. W tej jednak chwili uniesienia pychą rozumu po
pada Zygmunt w paroksyzm nerwowości, z czego korzysta
Mefisto, i przybiegłszy do jego łoża szepcze do niego: „Do
brze, młody przyjacielu! ja sam pomogę do zwycięstwa twego

rozumu i serca, tylko to, co w nich jest tobie samemu na wpół ukrytem, to ja na jaw dobędę i przed oczy postawię." Poczem dotknął się jego serca wyrzekając słowa zaklęcia: „arde cor!", oraz głowy, szepcząc; „intumesce spiritus!"

Tymczasem obaj hetmani rzucili się na kolana i wraz z ojcem Chołoniewskiego zaczęli z wielką żarliwością odmamiać psalm 50: „Miserere mei Deus". Spostrzegłszy to Mefistofel, zwrócił się do nich w te szydercze słowa się odzywając: „Teraz do psałtryki się bierzecie, panowie quondam hetmani! bo już zabrakło siły i oręża. Taki był wasz tryb i za życia. Przy czerstwych siłach gnębiliście kraj cały i biedną szlachtę dumą i poswarkiem, a na starość, kiedy ręka skrzepła do oręża zemsty, krew zimna ścisnęła serce, gruby fanatyzm do reszty przyćmił odrobinę rozumu waszego; nuże śpiewać antyfony po bernardyńskich, dominikańskich, bazyliańskich chórach. Rozpraszaliście krocie wyssane z krwią kmiotków na fundacye ciemnych murów klasztornych dla dania przytułku ciemniejszym od nich mnichom. Kościoły ogromne stawialiście jedynie dla upstrzenia ich głupimi herbami waszymi i zarzucenia ich nagrobkami, na którychby i po zgonie pycha wasza bezpiecznie mogła spoczywać. Do takiego stopnia pycha ta doszła, żeście nawet swobody królom waszym ujęli w tem, w czem najlichszy nędzarz ma ją w sobie zostawioną. Narzucaliście ich sercu ohydne związki, skoro one sprzyjały waszym intrygom, a bunty chcieliście podnosić, kiedy jeden z nich mężnie oświadczył, iż winien poczciwie wiary dotrzymać poprzysiężonej chociaż niewieście nieurodzonej na tronie. A teraz patrzcie, za to wasze potomki dowoli co rok małżonki zmieniają, bierze ją jeden od drugiego, a przytem mają rozum, płacą tak dobrze, że te wszystkie traktacye, na któreby przed wiekiem cała Polska jeden krzyk zgrozy wydała, odbywają się teraz cichutko, ridentibus Angelis, przy zachowaniu jak najściślej wszystkich formalności praw Boskich i ludzkich, e sempre bene. Widzicie więc, że to są prawdziwe postępy wieku — miasto klepać łacinę króla Dawida, której sami nie rozumiecie, wolelibyście mnie podziękować, bo jest za co." Zamilkli na te słowa hetmani; za to tem gorętszy rozległ się szept modlitwy Urbana VIII: „Przed oczy Twoje, Panie, winy nasze składamy". Młodzieniec zwolna zaczął do siebie przychodzić, a z tą chwilą

cała jego świadomość skupiła się około obrazu ukazującej mu się Zofii. Mefisto podszeptywać mu zaczął, jak ma postąpić, iżby przy formalnem zachowaniu wszystkich praw Boskich i kościelnych mógł wejść z Zofią w ważne związki małżeńskie. Tymczasem Mefisto sam wpadł w pułapkę, którą nastawił na Zygmunta, bo ten ostatni, rozegzaltowany miłością ku Zofii, nie chce nic takiego uczynić, coby dobre jej imię miało wystawić na szwank wobec świata; im więc bardziej na niego nacierał Mefisto, tem więcej Zygmunt się cofał, aż nareszcie Ossoliński zawołał gromkim głosem do kusiciela: „Deus te percutiat Satanas", a na to zaklęcie przepadł z brzaskiem Mefisto oraz zesłane przez niego widziadła w duszy Zygmunta. Młodzieniec padł jak martwy, a w tej chwili groźnej sumienie wystąpiło w roli pocieszyciela, kojącego rany, wlewającego pociechę w duszę Zygmunta, który przyszedłszy do siebie, jasno już widział, że prawdziwym jego przyjacielem było sumienie, a nie Mefisto ze swem rezonowaniem i płodami wyobraźni.

Pisał więc Chołoniewski, jak się z tego streszczenia okazuje, o rzeczy bardzo poważnej, bo o wiecznym dramacie walki żądz z sumieniem, swojskiej i katolickiej tradycyi z nowoczesnym postępem bez Boga, miłości ojczyzny z pragnieniami kultury kosmopolitycznej, a pisał w formie poetycznej, przytem zdradzał wielką znajomość tajników duszy ludzkiej, tak, że nie nużył ani nudził a nauczał prawd głębokich. To też J. I. Kraszewski napisał natychmiast do autora po otrzymaniu rękopisu te słowa: „Nie wiem, jak mam dziękować, żeś J. W. hrabia mnie pierwszemu dozwolił (przed innymi czytelnikami) przyjemności przeczytania Snu w Podhorcach i polecił wprowadzenie na świat tak pięknego utworu. Dawno i bardzo dawno żadne pismo nowe takiego na mnie wrażenia nie uczyniło. Dziwiłem się sztuce, z jaką tą przecudną powieść osnułeś J. W. Pan, z jaką ją wykończyłeś, a radował mnie cel tak piękny, główna myśl tak poważna, tak strojna. I pomyślałem znowu, com niedawno napisał w Studyach, że w tego rodzaju utworze jeden J. W. Pan mogłeś się ustrzedz zarzutu mieszania rzeczy najświętszych i najpoważniejszych z najlżejszemi i najbardziej świeckiemi, bo trzeba było tak być pewnym siebie i panem najdrobniejszych szczegółów, aby

miało zlać w jedną całość nauki kanclerza i drwinkowanie zatana.... Nie przeczytałem Snu, ale pochłonąłem, bo mnie ak ten Zygmunt zajął, żem go do ostatniej chwili próby opuścić nie mógł. Jakiś urok szczególny rozlałeś J. W. Pan na ę swoją kreacyę; a co najwięcej podziwiam, to połączenie yla nauki z taką żywością imaginacyi zupełnie młodzieńczej, maginacyi w całej swej sile i potędze. Potem, cóż to za chaaktery! — szatana i sumienia; co za myśl cudna upostaciowaia ich. Jestem pewny, że na wszystkich zrobi Sen takie vrażenie, jak na mnie, *głębokie i silne*, bo pomyślanym jest głęboko i silnym wydany na świat; szczęśliwym, kto takie sny mieć może."[1])

Jeszcze w gorętszych może słowach wyraził się współczesny Chołoniewskiemu krytyk, Michał Grabowski. „Pod względem wzniosłości filozoficznej, religijnej i moralnej, pisał Grabowski, żaden znany mi nasz utwór do tego równać się nie może. Nazwawszy swój obraz Snem, autor wystawił nam w postaciach widomych ten stanowczy a bardzo rzetelny dramat, który u każdego z nas toczy się między nieprzyjacielem zbawienia naszego a stróżem naszym i naszego sumienia; przypomniał nam mądry dogmat naszej religii i pokazał niebezpieczeństwo dzisiejszego stanu dusz, obłąkanych mniemanem światłem i nauką wieku. Taka, zda mi się, jest osnowna myśl tej pięknej kompozycyi, głębokiej i gruntownej co do pomysłu, a odziewającej go plastycznymi kształtami śmiałej, bogatej i wielce poetyckiej imaginacyi. Doprawdy strona, że powiem, zewnętrzna tego Snu jest malarska i poetycka jak rzadko bywa; w wewnętrznej zaś treści okazano z największym skutkiem wzniosłość i zacność dawnych religijnych zasad, a miałkość i niebezpieczeństwo niniejszych opinijek.... Co zaś do innych zalet, toku powieści, stylu, języka, powiemy, że jest w tem coś tak *polskiego*, co tylko w Rysiu i gdzieindziej u autora Pamiątek starego szlachcica znamy."[2]) Bez przesady

---

[1]) Por. studyum Dr. Antoniego J.: „Józef Ignacy Kraszewski i ks. St Chołoniewski" w Przewodniku naukowym i literackim r. 1878. List Kraszewskiego z datą: Gródek 3 marca 1842. Por. ks. J. Badeni T. J. dz. w. prz. str. 287 i 288.

[2]) Por. Tygodnik Petersburski 1842 str. 349.

można powiedzieć, że utwór ten i dziś, po latach 70, nic nie utracił ze swej świeżości i aktualności.

Do tej samej myśli, do walki opinii katolickiej z wciskającymi się przez prasę i naukowe książki poglądami modnej filozofii racyonalistycznej i niereligijnej, powrócił Chołoniewski w innym utworze: „Dwa wieczory Pani Starościny Olbromskiej" (Wilno 1843): utwór to jednak o wiele od poprzedniego słabszy, a tak przepełniony allegorycznem przedstawieniem, że niekażdy czytelnik może odnieść zeń korzyść prawdziwą.

Słynne: „Odpowiedzi" Chołoniewskiego zawierają w sobie niezmiernie wiele materyału filozoficznego, a dają głęboko pomyślany i jednolicie przeprowadzony pogląd historyozoficzny na dzieje ludzkości, rozpatrywane pod kątem prawdziwego postępu.

Autor chce w swych „Odpowiedziach" uporać się z dwoma zarzutami, pochodzącymi z dwóch różnych i przeciwnych obozów: postępowego i katolickiego, a które to zarzuty są dziwnie zgodne w twierdzeniu, że wiara chrześcijańska nie jest zdolna do dalszego postępu. Obóz katolicki wskazuje na trzy pierwsze wieki istnienia wiary Chrystusowej wśród ludzkości i jedynie owe wieki ma za stan idealny tejże wiary: po nich już tylko chylenie się powolne do upadku i zmurszałość taka, że kiedy Chrystus Pan przyjdzie po raz drugi na świat, nie znajdzie już prawie żadnej wiary, co zresztą i prorocy mieli przepowiedzieć. Przeciwnie postępowcy utrzymują, że Kościół miał swe piękne czasy, że spełnił on misyę nauczyciela ludzkości wśród ludów barbarzyńskich, ale swą nauką nie zdołał do tego stopnia przeniknąć ludzkości, aby utworzyć lud prawdziwie Chrystusowy. W każdym prawie narodzie są jednostki służące w sposób mniej lub więcej doskonały Chrystusowi: ale nigdzie niemasz ludu, państwa, narodu, któryby w całości swej trzymał się dokładnie zasad życia według Ewangelii.

Aby rozwiązać te trudności, autor rozpoczyna swój wywód od rozdziału, poświęconego znaczeniu i potędze niektórych słów. Są między ludźmi w obiegu słowa czcze, puste, obojętne, szkodliwe lub pożyteczne: nie o takich jednak mowa tutaj. Są bowiem i takie słowa, na które składa się wiek cały, wiek rodzący wielkie przygody, rzucający słowa, które

kupiają wszystkie duchy spokrewnione, słowa, nieraz całą udzkością wstrząsające. Takie słowa, to hasła wieków. Wiek XIX ma także swe hasło, a jest niem: postęp. Tymczasem : wyrazami, choćby one były hasłami wieków, ma się rzecz podobnie, jak w państwie tureckiem, gdzie legiony janczarów zły w boje śmiertelne za padyszacha, nigdy nie widziawszy wego władcy. Należy się tedy przyjrzeć takim hasłom bowym bliżej i dokładniej.

Postępować znaczy zbliżać się ku jakiemuś celowi, albo eż od niego się oddalać. Może więc być postęp prawdziwy, a może być wsteczny. Jeżeli postęp ma znaczyć zbliżanie się do celu, to trzeba się zapytać, co jest celem ostatecznym człowieka? Cała filozofia pogańska nie umiała tego celu oznaczyć dokładnie. Uczyniła to dopiero religia objawiona, naznaczając ów cel bardzo wysoko, bo aż w Bogu. Posuwanie się tedy ku Bogu, to postęp rzetelny, oddalanie się od Boga, to postęp wsteczny. Autor przechodzi więc kolejno pytanie, na czem polega postęp prawdziwy jednostek ludzkich poczynając od Adama, a następnie postęp całej ludzkości. Kreśli tedy nad wyraz barwnie dzieje ludzkości za czasów patryarchów, następnie ludu żydowskiego, który dla całej starożytności był wielkim misyonarzem i kaznodzieją prawdziwej religii i prawdziwego postępu. Lud ten przechodził niemal przez wszystkie formy rządu: „Był on teokratyczny pod Mojżeszem i Jozuem, oligarchiczny pod sędziami, gminowładny przy obiorze Saula na królestwo, monarchicznie umiarkowanym pod królami szczepu Dawidowego; albowiem każdy z nich przy wstąpieniu na tron musiał przed wielkim kapłanem zaprzysięgać zachowanie ustawy Bożej, w księgach świętych zawartej, która była, mówiąc po teraźniejszemu, „charta magna" tego ludu; jakby dla okazania już wtedy światu, iż formy polityczne, w których późniejsze czasy upatrywały palladium pomyślności ludów, nie są źródłem, lecz tylko objawieniem czasowem życia narodowego już posiadanego, które jedynie w stosunkach swoich z duchem Bożym ma swoje pierwsze zawiązki. A jako pod temi wszystkiemi zewnętrznemi formami duch narodu, prawdą Bożą żyjący, stosownie do czasów i potrzeb swych, pięknie się rozwijać może, tak przeciwnie kształty polityki ziemskiej, niewyrastające z serca i ducha ludów, po-

zbawione więc idei narodowej, pomimo świetnego swego po
zoru, są tylko łapką nastawioną dobrodusznej gminności prze
chciwych władzy warchołów. Jakoż tak silną okazała się or
ganizacya społeczna ludu Izraelskiego, na pozór tak małozna
cznego, pośród potężnych mocarstw Assyryi, Persyi i Egiptu
iż luboć przez nie został kilkakrotnie ujarzmiony, w niewol
Babilońskiej niemal pochłonięty, z rzędu narodów przez 70 la
zgórą wygluzowany, wewnętrznemi niesnaski szarpany, prze
chował jednak w sercu swojem płomień święty, znajomość
prawdziwego Boga i wszystkie zbawcze podania cywilizacyi
(str. 53). Zwolna znikał w Izraelu duch Mojżeszowy, Izrae
stawał się coraz mniej oporny zarazie sekt wschodnio-helleń
skiej filozofii, natarczywie wkraczających do Syońskich mu
rów. „Tak świeccy, jak i duchowni naczelnicy narodu dopu
ścili się występku właściwego wszystkim pogańskim władcom
świata. Uczynili sobie z religii przodków narzędzia politycz
ne, a w obietnicach Pańskich, danych swemu ludowi, doczes
ne jeno cele ziemskiej władzy i pomyślności upatrywali. Ni
mając w sobie siły do postępu, Izrael postradał swój charak
ter missyonarski, i nie mógł w postępie innym przewodniczyć
(str. 54).

Dalsze dzieje postępu, tak prawdziwego jak wstecznego
ujmuje Chołoniewski w 5 wielkich momentów dziejowych
Moment I, to pochłonienie pierwotnej cywilizacyi patryarchal
nej, rozwiniętej w narodzie Izraelskim, przez poganizm wszech
władnie nad światem panujący w osobie Augusta Cezara. Mo
ment II obejmuje upadek państwa rzymskiego pod nawałem
ludów północnych. Moment III, to rozprzężenie państwa Ka
rola W. przez niezgody rodu jego i napływy nowe hord pół
nocnych. Moment IV obejmuje okres upadku państwa bizan
tyjskiego przez oręż Saracenów. W końcu moment V przed
stawia zburzenie cesarstwa niemieckiego, tak zw. świętego
państwa rzymskiego i całego systematu politycznego na Za
chodzie przez walki religijne XVI wieku. Chołoniewski daj
krótkie, trafne poglądy na ducha i myśli przewodnie epok
poszczególnych, wykazuje, że chociaż pod wpływem duch
ludzkiego, pragnącego zrzucić z siebie jarzmo prawa Chrystu
sowego, ludzkość kilkakrotnie wstecznie postępowała, jednak

dziwnem zrządzeniem Opatrzności po każdym takim upadku rodzaj ludzki wspinał się na wyższe szczeble rozwoju. Weźmy dla przykładu na uwagę epokę ostatnią. Postęp jej wsteczny Chołoniewski scharakteryzował w tych krótkich, za to trafnych rysach: „Najgłówniejszemi z tych nieszczęsnych przygód były: rozwód wielu ludów krwią Chrystusową odkupionych z Kościołem Jego świętym, rozwód wiedzy z wiarą, rozwód filozoficznych, przyrodzonych, politycznych nauk i kunsztów z wielką ideą Chrystyanizmu, rozwód serca i rozumu człowieczego z sercem i rozumem Bożym, słowem wielki rozwód znacznej części rodziny Adamowej z jej Stwórcą, uroczysta niejako protestacya przeciwko wspaniałemu związkowi, który ich wprzód kojarzył" (str. 97). Chociaż zaś w tym okresie powątpiewania powszechnego, szyderstwa z religii a ubóstwiania rozumu ludzkiego, trzy wielkie zjawiska objawiły niemoc prawie śmiertelną społeczeństwa europejskiego, a mianowicie wojna 30 letnia, pierwsza wielka rewolucya francuska, a wreszcie olbrzymie podboje, dokonywane przez Napoleona, umiała Opatrzność i w tej epoce poprowadzić ludzkość ku postępowi rzetelnemu, przez trzy wielkie, zbawcze fakta powszechnego znaczenia: przez prawdziwą reformacyę społeczeństwa chrześcijańskiego, uskutecznioną przez sobór Trydencki, przez wspaniałe rozwinięcie idei chrześcijańskiej na polu filozofii i nauk przyrodniczych pod wpływem walk z protestantyzmem, wreszcie przez rozszerzenie niebywałe światła Ewangelii na Indye wschodnie i zachodnie.

W końcu autor rozwiązuje zarzut, podniesiony przez arcykonserwatywnych katolików, jakby Kościół wogóle nie był zdolny do postępu. Rozwiązuje go zaś przypominając słowa św. Augustyna: „Kto ciebie stworzył bez ciebie, nie może ciebie zbawić bez ciebie." Bóg daje naukę niezmienną, ale człowieka rzeczą jest udoskonalać życie podług nauki Bożej. Im więcej będzie życie jednostek i społeczeństw urządzone podług tej nauki, tem więcej będzie prawdziwego postępu. Nauka Chrystusowa jest słońcem, a „człowiek jest wolą i rozumem obdarzoną istotą; w mocy jego jest przystąpić lub oddalić się do słońca, lub zawrzeć przed niem powieki; takowe kroki są już działaniem człowieka w historyi, bądź go poje-

dyńczo, bądź w społeczeństwie uważać będziem, i pod tym dopiero względem ukazuje się wsteczna lub postępowa dążność ludzkości."

Niemniej i w „Obrazach galeryi życia" swego pomieścił autor wiele trafnych uwag filozoficznych, ubranych dość często w formę ciętej i zajmującej satyry. W porównaniu jednak ze „Snem w Podhorcach" i z „Odpowiedziami" przedstawiają Obrazy mniejszą wartość, choć niezaprzeczenie rzucają dużo światła na ówczesne stosunki obyczajowe i kulturalne.

Styl Chołoniewskiego jest piękny, potoczysty i barwny, z rzadka upstrzony frazesami francuskimi, włoskimi lub łacińskimi a nawet angielskimi. Pod względem zaś rzeczowym tak Sen w Podhorcach, jak i Odpowiedzi stanowią piękny i pożądany przyczynek do naszej literatury filozoficznej, i wiele argumentów Chołoniewskiego można i dziś użyć z wielkim pożytkiem. Przebija z tych prac duch gorącej wiary, przekonania silne o jej wartości nieocenionej, umiłowanie swojszczyzny, łączenie umiejętne dorobku wiedzy z niezmienną w swej treści wiarą Chrystusową, wielkie oczytanie i znajomość literatury wszechświatowej, a nadewszystko wielka pogoda ducha. Tem więcej też żałować wypada, że nasi historycy literatury tak jakoś są niełaskawi na ks. Chołoniewskiego. Stanisław Tarnowski w swojej 6 tomowej: Historyi literatury polskiej tylko raz wymienia autora Snu w Podhorcach[1]); prof. Brückner wylicza wprawdzie Chołoniewskiego w spisie nazwisk autorów, podaje tam nawet stronicę, na której w tekście ma być wzmianka o pracach tego pisarza[2]), ale na wskazanej stronicy napróżnobyś szukał bodaj kronikarskiej notatki o Chołoniewskim. Jeden tylko Piotr Chmielowski [3]) poświęca mu kilka słów uznania z okazyi jego spotkania się z Mickiewiczem w Rzymie. „Przytem zbliżył się (Mickiewicz) do ludzi, słynących nauką teologiczną i pobożnością; z 40 letnim Stanisławem Chołoniewskim, człowiekiem żyjącym ascetycznie, ale też gruntownie wykształ-

---

[1]) T. IV str. 413.

[2]) Wydanie r. 1903 str. 222.

[3]) Piotr Chmielewski: Historya literatury polskiej t. IV str. 55.

onym, znającym owoczesny ruch filozoficzny, często prowadził rozmowy i wyznawał, że im zawdzięczał nowy widok świata, ludzi i nauk."

4. Arcyb.-Metrop. Ks. Ignacy Hołowiński.

(1800 — 1855).

Hołowiński Ignacy, herbu Kostrowiec, urodził się w Owruczu z rodziców: Piotra, potomka podupadłej szlachty ruskiej, Dominiki z Łęskich. Data jego urodzenia nie jest ustalona: edni idąc w tem za ks. Iwaszkiewiczem, kaznodzieją pogrzebowym Hołowińskiego, przyjmują rok 1800 dnia 24 września: nni podają rok 1807, a nawet 1810 jako rok jego urodzenia. Ojciec jego doznał wielu zmiennych kolei życia, był bowiem konomem, to handlu próbował, lecz ze skutkiem niepomyślnym; przez jakiś czas zarządzał dobrami owruckiemi Bazyliaów, a w końcu osiadł we wsi Wiacowie, i w młodym wieku ycia dokonał, osierocając żonę z ośmiorgiem dzieci bez żanych środków utrzymania. Nie upadła jednak na duchu gona współczucia, ale i szacunku mężna matka, lecz podjęła trzymywania u siebie uczniów na stancyi, i pełna hartu duzy wychowywała swe dzieci. Z takiej szkoły twardej wyniósł Hołowiński wiarę silną, energię życiową i poczucie wysokie bowiązku.

Wykształcenie początkowe odebrał on w szkole w Międzyrzeczu, poczem został przyjęty do seminaryum duchownego z Łucku, skąd w niedługi czas wysłano go do akademii wieńskiej, którą ukończył w r. 1831 ze stopniem magistra teologii. Wyświęcony na kapłana, rozpoczął swą działalność jako kapelan szkoły szlacheckiej w Żytomierzu, poczem w lat ilka nadano mu kanonię w Żytomierzu, i mianowano profeorem religii oraz kapelanem uniwersytetu w Kijowie. Tutaj Hołowiński znalazł się w ognisku życia umysłowego Wołynia,

Podola i Ukrainy, a niedługo stał się sam duszą zebrań literackich i obywatelskich. Ówczesny gubernator Kijowa Bibikow zwrócił oko na księdza Hołowińskiego, zapraszał go na obiady i herbaty, a jako kurator uniwersytetu lubił przychodzić na jego wykłady, gdzie w ławce wraz ze studentami przesiadywał czasem godzinę, choć może nie wszystko rozumiał z wykładu, odbywanego w języku polskim. Ta właśnie znajomość zażyła z gubernatorem, jak z jednej strony stała się przyczyną powołania Hołowińskiego na stanowisko rektora duchownej akademii w Petersburgu, tak z drugiej była źródłem podejrzeń i posądzań Hołowińskiego o zbytnie sprzyjanie rządowi i zaprzedawanie interesów Kościoła. Kiedy później niczem nie można było wykazać słuszności tych podejrzeń, rzuciły języki oszczercze na jego pamięć zarzut wallenrodyzmu.

W r. 1839 został uniwersytet kijowski zamknięty. Hołowiński skorzystał z tego faktu smutnego, aby urzeczywistnić dawno żywiony zamiar podróży do Ziemi św.: opisał on tę podróż w dziele 5-cio tomowem: „Pielgrzymka do Ziemi św., odprawiona przez ks. Hołowińskiego". Wilno 1841. W tymże czasie postanowił Mikołaj I przenieść akademię duchowną z Wilna do Petersburga i polecił w tym celu ministrowi oświaty wyszukać kandydata odpowiedniego na rektora tej uczelni duchownej. Ministrem oświaty był wówczas hr. Perowskij, a nie Błudow, jak myślnie podał arcbp. Feliński w swym „Pamiętniku", a za nim Piotr Chmielowski w życiorysie Hołowińskiego, pomieszczonym w Wielkiej Encyklopedyi ilustrowanej. Błudów, uwieńczony wawrzynami za udział w zdradzie Siemaszki, został powołany do Rady Państwa z końcem 1840, a tekę objął po nim w 1841 Lew, a niedługo potem Perowskij. Otrzymawszy od cesarza polecenie wspomniane, zwrócił się Perowskij do jenerał-gubernatorów: wileńskiego, witebskiego, i kijowskiego z zapytaniem, czy znają i mają w swych prowincjach kapłana katolickiego, któryby posiadał wyższe wykształcenie, naukę, dobrą sławę pod względem obyczajów, wyprobowaną wierność dla tronu i państwa, powagę między swoimi, ale któryby nie był fanatykiem w przekonaniach religijnych. Wybór padł na Hołowińskiego, popartego silnie przez Bibikowa. W przejeździe przez Mohylew do Petersburga pokazał Hoło-

wiński marszałkowi gubernialnemu Hołyńskiemu reskrypt ministeryalny, brzmiący: „Najjaśniejszy Pan mianował Pana rektorem Akademii przeniesionej z Wilna do Petersburga, i pokładając w Panu zaufanie stawia dwa warunki, które masz spełnić: wychować młodzież duchowną w mocnych zasadach Wiary katolickiej i niewzruszonej wierności dla tronu i państwa". Hołowiński przez cały czas swego pobytu w Petersburgu dokładał starań, aby spełnić włożone na niego warunki, twardo stojąc przy zasadach i nauce Kościoła z jednej strony, z drugiej unikając wszystkiego, coby położenie Polaków i Kościoła w Polsce mogło pogorszyć. Czynił on dla Kościoła i swych rodaków niezmiernie wiele dobrego, ale czynił to cicho, bez rozgłosu. To właśnie nie podobało się wielu ludziom; zwano go więc sfinksem, nawet miana zdrajcy narodu nie szczędzili mu ci, podług których patryotyzm tylko w sposób hałaśliwy objawiać się powinien i inni wreszcie przed rządem go oczerniali, a przykro to powiedzieć, że w rzędzie tych denuncyantów byli dla karyery wyświęceni kapłani: prałat mohylewski ks. Kossowski, prałat wileński i były rektor Akademii ks. Fijałkowski oraz prałat Kamieniecki ks. Wiktor Markiewicz. Młody rektor starał się przedewszystkiem o to, aby powierzonych swej pieczy lewitów wychować na dobrych kapłanów i prawdziwych sług Kościoła; w tym celu pomału usuwał z ich rąk podręczniki, przesiąkłe duchem Febroniusza, a wprowadzone przez Fijałkowskiego do akademii wileńskiej. Drugą jego troską była naprawa opłakanych stosunków w Kościele katolickim na ziemiach Polskich; dyecezye były w przeważnej części pozbawione biskupów, a parafiami zarządzali księża administratorzy zamiast proboszczów, rząd bowiem przed obsadzeniem probostwa zwracał się po opinię nie tylko do władz politycznych, ale i do przedstawicieli cerkwi, którzy prawie z reguły rozstrzygali sprawę zwrotem utartym: wrednyj prawosławiu. W porę też przyszła w pomoc Hołowińskiemu znajomość z dyrektorem departamentu w ministerstwie oświaty—Walerya nem Skrypicynem oraz poważanie, jakiem się cieszył u ministra Perowskij'ego a nawet Mikołaja I, który wybitnych dostojników, tak swoich jak zagranicznych, nieraz posyłał do Akademii, aby oglądali zakład bogato urządzony i wielbili monarchę za jego wspaniałomyślność i życzliwość dla

obcych wyznań. Szczególnie atoli Skrypicyn okazywał rektorowi Akademii szczerą życzliwość i należał do najbliższego koła jego przyjaciół, przychodząc prawie co niedzielę na nabożeństwo do kaplicy zakładowej. W trzecim roku swego rektoratu dostał ks. Hołowiński polecenie, aby wraz ze Skrypicynem ułożyli punkta ugodowe do konkordatu; oczywiście Hołowiński starał się uzyskać jak najwięcej, a Skrypicyn nie bardzo się opierał, zgadzając się nawet na to, żeby w małżeństwach mieszanych połowa potomstwa wyznawała wiarę katolicką, jak było do r. 1831; wszelako przewaga głosów w rządzie odrzuciła ten wniosek, zatrzymano atoli sądy duchowne na wyraźne życzenie Mikołaja I. Konkordat podpisany został dopiero w r. 1848 i dyecezye otrzymały wskutek zabiegów Hołowińskiego prawych pasterzy. Sam Hołowiński został sufraganem-koadjutorem metropolity Kazimierza Dmochowskiego, z prawem następstwa, odniósłszy zwycięstwo nad zabiegami Kossowskiego i Fijałkowskiego, którego listy z donosami sam Skrypicyn wręczył Hołowińskiemu. Metropolita zakończył życie 11 stycznia 1851, przyczem zaszła niemiła dla Skrypicyna sprawa. Mianowicie rząd pragnął przyjść w posiadanie papierów metropolity; wykonanie tej sprawy polecił Skrypicyn prokuratorowi Kollegium Akademii, niemcowi Krumbmuellerowi. Gdy tylko metropoliwa zamknął powieki, a duchowieństwo u łoża zgromadzone odmawiało modlitwy, wówczas Krumbmueller w sposób bardzo niezgrabny sięgnął ręką pod poduszkę nieboszczyka, ale w tej chwili usłyszał, że zadzwoniły kluczyki w ręku Hołowińskiego, który wydobywał je z kieszeni i mówił: „czego pan szukasz, nie znajdziesz". Wszyscy obecni przerwali modlitwę i wybuchli głośnym śmiechem mimowolnym na widok Krumbmuellera, który osłupiał ze wstydu. Wówczas Hołowiński obrócił się do przeora Dominikanów z prośbą, aby dał odczytać testament Krumbmuellerowi, czem osłodził nieco gorzką pigułkę. Pogniewał się jednak bardzo o to wszystko Skrypicyn i minister, który Hołowińskiego przedstawił wobec Mikołaja I jako samozwańca i zuchwalca, który przywłaszcza sobie władzę arcybiskupią, na rząd zgoła się nie oglądając. Hołowińskiemu groziła deportacya, od której go jedynie osobista życzliwość Mikołaja I uchroniła, a uspokojenia zupełnego podjął się wreszcie sam Skrypicyn, któremu pochlebiło, że

Hołowiński przybył do niego w dzień imieniu w celu złożenia mu życzeń. Bez przeszkody dalszej objął Hołowiński rządy metropolitalne uzyskawszy od Piusa IX palliusz arcybiskupi w listopadzie 1851. Nawet jako arcybiskup nie przesłał on wykładać homiletyki w akademii, a wykłady te wyszły drukiem po jego śmierci (p. t. „Homiletyka". Kraków 1859) i wraz z jego: „Kazaniami niedzielnemi i świątecznemi" (I w. Kraków 1857) stanowią cenny przyczynek do dziejów kaznodziejstwa w Polsce.

W lutym r. 1855 zapadł ks. Arcybiskup na zdrowiu, wyjechał nawet na wieś dla wypoczynku i poratowania zdrowia; atoli po powrocie jego z Petersburga znikała coraz więcej nadzieja utrzymania go przy życiu. Blizki już śmierci rzekł do biskupa Kahna: „Ja umieram — Ty broń Kościoła"; zasnął na zawsze 19 października 1855, i został pochowany w podziemiach kościoła na cmentarzu wyborskim.[1])

Hołowiński, znany w literaturze pod pseudonimem: Kefalińskiego (od hołowa-Κεφαλή) lub Żegoty Kostrowca, zapoznał się wcześnie z przedstawicielami literatury, jak z Michałem Grabowskim, z hr. Henrykiem Rzewuskim, J. I. Kraszewskim, Tytusem Szczeniowskim, Konstantym Świdzińskim i Aleksandrem Przezdzieckim; sam też dał upust żyłce literackiej tłumacząc niektóre dramaty Szekspira i canzony Petrarki, a prace te ukazywały się w czasopiśmie: Rusałka r. 1842 (str. 85—98) z podpisem Kefalińskiego. Jako rektor akademii w Petersburgu był współpracownikiem Tygodnika Petersburskiego, i tu pomieścił w r. 1842 rozprawkę: „O metodzie filozofii"; zamierzał on nadto napisać traktat: „O życiu wiecznem", skierowany przeciw Bron. Trentowskiemu, którego pragnął zyskać Kościołowi miłością, jak o tem świadczy list do Eleon. Ziemięckiej z 29 sierp. 1842. Hołowiński nie napisał jednak traktatu, bo zwolna zaczął uważać Trentowskiego za straconego

[1]) Por. art. Piotra Chmielowskiego o Hołowińskim w Wielkiej Encyklopedyi powszechnej ilustrowanej. Warszawa. 1901 t. XXIX str. 273 — 276; Przegląd powszechny r. 1905: Nowy komentarz do charakterystyki Hołowińskiego str. 234 — 247, 412 — 424, t. LXXXVIII str. 84 — 98, 203—217; artykuł ten jest osnuty na tle pamiętników ks. Owsianego, o których pisał ks. Dr. Jan Fijałek w Gazecie narodowej w numerze gwiazdkowym 1905.

dla wiary katolickiej, a cieszył się tylko, że jego pisma niemieckie mało są znane w Polsce. Kiedy jednak Trentowski zaczął pisać po polsku, umieścił Hołowiński w Tygod. Petersb. w r. 1846 artykuł: „O stosunku bezpośredniej filozofii do religii i cywilizacyi naszej", w ostrym tonie skierowany przeciw Trentowskiemu.

Treść i rozbiór rozpraw filozoficznych.

Rozprawka „O metodzie filozoficznej" jest streszczeniem książki Teatyna O. Joachima Ventury p. t.: „De methodo philosophandi". Hołowiński oświadcza na wstępie, że podejmuje się streszczenia tej książki z tego powodu, że wydana nie we Francyi ani w Niemczech, tylko we Włoszech, jest mało komu znana, a powtóre dlatego, że dla rozprawiających o stosunku religii do filozofii nie może być rzeczą obojętną poznać metodę, zapomocą której pisarze chrześcijańscy przez kilkanaście wieków utrzymywali w zgodzie i jedności filozofię z nauką wiary. Wprawdzie ich metoda, zdaniem Hołowińskiego, w całej swej rozciągłości, ze „szczegółowym sposobem dowodzenia, wnioskowania, opisania lub próżnych dociekań" w obecnych czasach utrzymać się nie da, ale jej zasada główna i wszystko obejmująca nie tylko może zmartwychwstać w nowej, i do wieku przystosowanej szacie, ale wobec pomnożenia się wiadomości naszych dojść nawet do większego wzrostu i siły. Wyszukanie metody należytej jest z tego powodu rzeczą niezbędną dla filozofii, bo ta ostatnia stanowi teoryę wszystkich nauk, i od niej też zależy sposób ogólny pojmowania stanu naszego życia. Nadto w skład filozofii wchodzi mnóstwo prawd i zasad, które się łączą ścisłym węzłem z wiarą, jak np. roztrząsania o Bogu, Jego przymiotach, o stanie i początku duszy, o powinnościach, prawach natury, i o wielu rzeczach innych, należących do religii, a które to prawdy św. Tomasz z Akwinu nazwał: przesłankami wiary (praeambula fidei). Wprawdzie filozofia nie wpływa na powstanie wiary nadprzyrodzonej w duszy człowieka; mimo to niemożna twierdzić, iżby sposób przewrotny rozumowania i poj-

mowania nie miał przynieść uszczerbku wierze. „Myślącemu bowiem człowiekowi niezmiernie przykrą i ciężką jest rzeczą widzieć wewnętrzną walkę zasad i nauki zupełnie sobie sprzecznych. Jakoż z postępem czasu dwa wypływają stąd nadużycia: albo umysł przejęty Religią wyrzeka się całkiem filozofii, uważając ją za rzecz próżną, pełną banialuki, lecz nadewszystko za rzecz niebezpieczną i zbrodniczą, a tak zgadza się abdykować sam rozum dla zachowania nieskażonej wiary; albo, co się zdarza pospolicie, widząc dla siebie dostępniejsze przekonanie w Filozofii, jak w Religii, i czując przez same namiętności pociąg do tych zasad, odstępuje chętnie od Religii dla trzymania się Filozofii"[1]).

Metoda obejmuje: 1-o) przedmiot właściwy każdej nauce; 2-o) cel, do którego dąży badanie; 3-o) punkt oparcia się czyli pewnik, służący za probierczy kamień prawd poznanych; 4-o) główną zasadę, z której pochodzą wszystkie inne prawdy. Nie jest więc metoda dla filozofowania rzeczą podrzędną, skoro filozofia do tego stopnia opiera się na metodzie, że wielu bierze te dwa wyrazy: filozofia i metoda za wyrazy jednoznaczące.

Otóż co do 1-o) przedmiotu filozofii, scholastycy dzielili go na trzy części, stawiając co do każdej z nich zasadę niewzruszoną, że rzecz każda ma być roztrząsana właściwymi dowodami. Odpowiednio do tego założenia rozstrzygać ma o rzeczach Boskich: powaga, o ludziach: rozum powszechny, o cielesnych: postrzeganie. Scholastycy przyjmowali nadto drugą zasadę, mianowicie: że jednej części mądrości albo wiedzy ludzkiej należy przyznać zwierzchnictwo nad innemi częściami, a to berło wręczali oni nauce objawionej, bo sam rozum żąda, aby nie rzeczy Boskie ulegały ludzkim, lecz ludzkie Boskim. Jednak ta władza najwyższa nie tłumiła władz właściwych każdej innej umiejętności, bo jak świadczy przedstawiciel tej szkoły, św. Tomasz z Akwiun, nie do teologii należy udowadniać zasady i teorye innych nauk, lecz tylko je sądzić. Ponieważ tedy wszystkie zasady i teorye, wierze

[1]) Por. Tygodnik Petersburski. Gazeta urzędowa Królestwa Polskiego, Rok 13. Petersburg 1842. str. 504 nastp.

przeciwne, były wyrugowane z całego świata naukowego, przeto od takiej metody nic mogła religia doznać żadnego uszczerbku.

Z gruntu zmienił się ten stan rzeczy, kiedy Bakon i inni empirycy, porzuciwszy wszelki wzgląd na rzeczy Boskie, zaczęli rozprawiać o wszystkiem za pomocą dwóch sposobów: syntetycznego lub analitycznego. Taka metoda doprowadziła wprawdzie nauki do samodzielności, ale też i do rozbratu z teologią, którą w ich rzędzie na ostatniem miejscu podawano, bo za pomocą zmysłów nie dało się wykazać doświadczalnie ani nieśmiertelności duszy, ani wolnej woli, ani Istoty bez końca i początku, a przeciwnie tem wyżej stawiano naukę, im łatwiej jej przedmiot mógł być uzasadniony powyższą metodą. Wtedy już nie rzeczy wierze przeciwne były fałszywe, ale naodwrót wszystkie prawdy i postanowienia wiary, niezgodne z doświadczeniami fizycznemi, uchodzić musiały za baśnie ludzi przesądnych tak, że mitologia zaczęła mieć poszanowanie większe, jak teologia chrześcijańska. Ten przewrót rzeczy odbił się i na stosunkach społecznych, bo jak nauki zdetronizowały teologię, tak też podkopano i prawa władzy, a wszystkie jej przywileje przeniesiono na lud, przy którym się większa siła fizyczna znajduje; lud obwołano królem, a najwyższą władzę prawną poddano pod sąd pospólstwa.

2-o) Co do celu filozofii, dawna szkoła, jako zwolenniczka zgody wiary z filozofią, nie tyle dbała o wynalezienie prawdy, ile raczej o wyłuszczenie i udowodnienie prawdy wiadowej. Chciała ona uzbroić naukę wiary orszakiem prawd przyrodzonych, a tajemnice chrześcijańskie osłonić od wszelkich sprzeczności, oraz otoczyć takiem poszanowaniem, żeby sam rozum schylił czoło przed tem, co przechodzi jego pojęcie. Tymczasem filozofia nowsza chce wszystkie prawdy sama wynaleść, a w tem przebija się i zarozumiałość wielka, i chęć niewyraźna ubliżenia religii chrześcijańskiej, która przecież jest matką życia, nauczycielką i przewodniczką prawdy. „Cel znalezienia prawdy musi koniecznie wlewać przekonanie, że filozofia jest drogą pewną, bezpieczną i najlepszą do tego poszukiwania; a jak tylko przypuścimy, że oprócz wiary jest inna droga do wynalezienia prawd wszystkich, jak się zgodzimy, że do wszystkiego jest zdolna i wystarczająca filozofia,

ponieważ wszelką prawdę z ukrytej głębi w naturze dobywa, w niejaki sposób stwarza na nowo, natychmiast za tem mniemaniem w ścisłym związku następuje Naturalizm. Darmo się bronią, że to poszukiwanie nie sięga do Objawienia, a tylko ogranicza się szrankami samej natury, bo wyjąwszy odkrycia w rzeczach fizycznych, gdzie działają właściwem narzędziem postrzegania, nic zresztą niema do wynalezienia w naturalnej filozofii". (Tygod. Petersb. str. 502 b.).

3-o. Co do pewnika filozofii, myśliciele chrześcijańscy uwzględniając ten pewnik wiary, że to tylko jest prawdą w rzeczach wiary, co zawsze, co wszędzie i co od wszystkich uważa się za prawdę poczytali „powszechny sąd i powszechną jawność" za pewnik fundamentalny w rzeczach filozofii. W rzeczywistości dzisiaj mało się zwraca uwagi na to, że co innego filozofia autora, a co innego jego metoda. Wszak Platon posiada w swym systemie wiele prawd, z powodu których Ojcowie Kościoła nazywali go Mojżeszem zgreczonym; a jednak metoda jego, popierająca rozum prywatny i prywatne przekonanie do tego stopnia jest niebezpieczna, że ci sami Ojcowie Kościoła zwali jego filozofię warsztatem wszelkich herezyi, a jego patryarchą kacerzów. Przeciwnie filozofia Arystotelesa, chociaż zawiera nie jeden błąd w nauce o Bogu, duszy i świecie, przecież była ceniona wysoko przez myślicieli chrześcijańskich, „bo głównem jest postanowieniem jego filozofii, że to jest jawne, co się potwierdza u wszystkich" (Ibid. str. 502). Kiedy atoli w Religii reformacya przeniosła sąd prywatny nad sąd Kościoła, wówczas i we filozofii Kartezyusz wprowadził „jawność prywatną" w miejsce „jawności powszechnej", w ślad za czem ustanowiono cechy prawdy i krytyczne prawidła, zapomocą których można wszystko odkryć i o wszystkiem sądzić. Metoda takiej filozofii zasadza się na pysze, bo na przenoszeniu prywatnego zdania nad powszechne, a wobec tego musiała ona sprowadzić skutki najzgubniejsze w porządku politycznym i religijnym.

W końcu 4-o. Co do głównej zasady, a której inne prawdy wypływają we filozofii, dawna szkoła upatrywała ją w tem założeniu, że „co się z dwóch lub więcej pierwiastków połączy istotnie, staje się jednem rzeczywiście". Scholastycy zastosowali tę zasadę przedewszystkiem do dziedziny poznawa-

nia, stanowiąc rzeczywistą jedność z ludzkiego pojęcia i poznanej prawdy; następnie co do ciał przyjmowali oni złożenie z materyi i formy. „Jak niema ciała bez formy, tak niema Rozumu przed poznaniem prawdy; jak materya i forma, choć są różne rzeczy, jednak po swojem połączeniu stanowią złożenie fizyczne, rzeczywiście i substancyalnie jedność, t. j. Ciało, tak pojęcie i prawda, choć są różne rzeczy, jednak za połączeniem się formują rzeczywiście i substancyalnie jedno umysłowe złożenie, t. j. Rozum" (Ibid. str. 504).

Taka metoda musiała doprowadzić do rozmaitych wniosków. I tak z teoryi poznania „pojęcie bez połączenia się z prawdą czyli przed wstąpieniem ze stanu możności w stan działania, nic nie odkrywa i nic nie działa. Jak materya formy, tak pojęcie prawdy samo przez się nie wynajduje i nie stwarza, ale ją przejmuje: stąd prawda nie jest odkryta przez pojęcie, ale mu podana." Stąd to scholastycy nie robili poszukiwań o początku wyobrażeń, mowy, o stosunkach między prawdą i pojęciem, bo wierzyli, że jak z jednej pary ludzkiej powstał cały rodzaj ludzki, tak „z jednego umysłowego małżeństwa, zawartego między pojęciem Adama a prawdą przez Boga udzieloną, wzięły początek wszystkie wyobrażenia, zasady, poznawania, sztuki i nauki." W dalszym ciągu scholastycy stosowali swą zasadę do stosunków rodziny i społeczności, poczytując małżeństwo za „jedno złożenie towarzysko-prywatne," a w państwie za takież złożenie związek panującego z poddanymi.

Wreszcie w stosunku do wiary stanowiły według nich „umiejętności boskie i ludzkie jedno naukowe złożenie, czyli mądrość chrześcijańskich narodów; stąd o żadnych nie rozprawiano stosunkach między temi umiejętnościami, bo nie uważały się za rzeczy oddzielne, ale za jedną całość i działanie, czyli postęp naukowy nie przypisywano wyłącznie Teologii lub Filozofii, lecz razem wziętym naukom boskim i ludzkim, czyli Filozofii, kierowanej przez Teologię" (Ibid. str. 505). Filozofię tedy scholastyczną niesłusznie i nierozważnie potępiono i nazwano „głupstwem, śmiesznemi zaciekami nad fraszką i czczą gadaniną, zbrojną w niezrozumiałe i dziwaczne słowa, jak Ecceitas, Tuturitio i t. p.," gdy tymczasem „była

ıa tylko najobszerniejszą parafrazą jednej, dziwnie wspaniałej
ei o jedności rzeczywistego złożenia, za pomocą której wszyst-
› objęła w świecie widzialnym i umysłomym, i dziwnie upo-
ądkowała w prostym a gruntownym wykładzie".

Nie posiadając książki Ventury nie możemy ocenić, o ile
ołowiński, który podpisał artykuł pseudonimem Ż. Kostrowica,
iernie oddał myśli autora, a o ile wyraził swe własne zapa-
ywania. Nadmienić trzeba, że Ventura należał do obozu
radycyonalistów, i tem się wyjaśnia ów nacisk w artykule
ı „jawność powszechną" jako na kryteryum wszelkiej praw-
, oraz wyprowadzanie wszystkich nauk i sztuk z rozumu
dama obdarzonego objawieniem od Boga danem. Także i co
› stosunku teologii do filozofii stanął Hołowiński na ciasnem
anowisku, aczkolwiek wynika ono konsekwentnie ze założe-
a, że tylko zgoda powszechna jest czynnikiem rozstrzygają-
m o prawdzie; łatwiej bowiem o zgodę powszechną w ko-
ielę, aniżeli wśród tylu, zacięcie się zwalczających obozów
lozoficznych. Wreszcie stosunek prawdy i pojęcia jest dość
ałamutnie przedstawiony. Nie dla tego przecież rozum
aje się rozumem, że ma pojęcie, lecz przeciwnie dla tego
›jęcia są możliwe w rozumie, ponieważ rozum może je two-
yć; nie pojęcia więc wytwarzają rozum, lecz rzecz ma się
a odwrót.

Za to rozprawa: „O stosunku bezpośredniej filozofii do
eligii i cywilizacyi naszej" jest w całem słowa znaczeniu
oważna tak rozmiarami, bo obejmuje 25 artykułów po 2 i 3
arty o dwóch kolumnach, jak i co do znaczenia myśli, w niej
oruszonych. Hołowiński zamierzył sobie poddać analizie do-
ładnej wpływ filozofii tak zw. bezpośredniej (czyli tej, która
uchowi ludzkiemu przyznaje bezwzględną swobodę twórczą
ez oglądania się ani na rzeczywistość daną, ani tem mniej
a treść religii objawionej) na literaturę i na religię w społe-
eństwie polskiem. Ponieważ przedstawicielem głównym tej
lozofii u nas był Trentowski, więc polemika kieruje się
rzeciwko niemu.

Na wstępie rozprawy Hołowiński zbija zarzut, dość czę-
to powtarzany, jakoby religia była powodem upadku litera-
ury, a w szczególności jakoby Jezuici przyczynili się do ze-

psucia smaku literackiego w narodzie, iż po złotym wieku literatury za Zygmuntów nastąpił z ich winy okres nieszczęsny makaronizmu i płytkie naśladownictwo obcych.

Na to autor odpowiada, że literatura wieku XV dlatego była tak wspaniałą i jędrną, bo wypłynęła ze szpiku i kości narodu zdrowego, wskutek czego nawet to, co od innych braliśmy, umieliśmy ująć we formy swojskie. To też literatura ta, jako odbicie przeszłości narodowej, jej córka rodzona, posiada czarującą prostotę, rzewną pobożność, naukę gruntowną, jakąś energię i jędrność myśli oraz języka jako odbicie mężnego, rządnego i niezepsutego społeczeństwa. Pisarze ówcześni o tyle się doczekali wziętości powszechnej, o ile byli wyrazem przekonań ogółu, głęboko na owe czasy religijnego; a przeciwnie „nowinkarze", choć ich prace literackie nie były pozbawione wartości, jak Rybińskiego, Modrzewskiego, Glicznera, Grzegorza z Żarnowca, Czechowicza, Bazylika i Reya, poszli w zapomnienie w narodzie i tylko garstce literatów byli znani. A nie tylko religia sama, lecz i rozwój nauki wogóle wpływał na rozkwit literatury. „Staliśmy, pisze autor, wówczas mniej więcej na równi ukształcenia innych narodów Europejskich. Mieliśmy nie tylko znakomitych mówców, ale i w ścisłych naukach nie zbywało nam na mężach Europejskiej sławy, jak Kopernik, Hoziusz, Kromer i inni, a szczególniej mężowie stanu byli najgruntowniej uczeni, jak Zamojski, Tomicki, Karnkowski, Maciejowski, Padniewski, a krakowska Akademia tak słynęła nauką, że nawet ściągała do siebie uczniów z zagranicy."[1])

Wystąpienie reformacyi na widownię naszych dziejów nie wpłynęło na obniżenie smaku i nie ono wywołało upadek. Wielu bowiem z „Reformatów" posiadało naukę wysoką, a Rey wcale się nie nadawał na groźnego katolicyzmu przeciwnika. Tem mniej można winić o to Jezuitów, którzy przecież nie z zewnątrz, nie od obcych przychodzili, tylko z łona społeczeństwa przybierali swych braci; gdy społeczeństwo było zdrowe, to i oni wydali Skargę i Wujka; gdy organizm narodu był nadwyrężony, spotykamy i u nich przedstawicieli złego

[1]) Por. Tygod. Petersb. 1846 str. 127.

naku. Ogniwem wieku Zygmuntów a makaronizmów był
iczej dominikanin Birkowski, mąż ogromnej nauki, silnej
porywającej wymowy, wzór doskonały życia zakonnego, obo-
)wy opowiadacz słowa Bożego; jego to poczęto naśladować,
go kazania powtarzano w tysiącach kościołów. Dalszymi
zynnikami upadku była polemika z innowiercami, odbywają-
a się w języku łacińskim, zwłaszcza odkąd innowiercy stra-
li nadzieję pozyskania ludu dla swych celów. Niemało też
a makaronizm wpłynęła elekcyjność królów, gdyż ci nie zna-
ąc języka swych poddanych, posługiwali się łaciną z dostoj-
ikami narodu, wskutek czego mowa ojczysta ustępowała
wyższych towarzystw; wobec zaś bezrządu ogólnego mało
to się troszczył o szkoły, podczas gdy dawniej Zygmunt
tary, syn jego i magnaci troszczyli się o postęp oświaty,
ludzi uczeńszych chętnie do swego boku dopuszczali i na-
radzali. Wreszcie wojny ustawiczne, a przedewszystkiem
nistwo braci szlachty i jej niechęć do pióra a porywczość
o korda, popisywanie się na sejmikach okruchami łaciny, to
szystko nie mogło się przyczynić do rozwoju piśmiennictwa
jczystego. „Literatura, powiada autor, jest to dziecko, jeżeli
ie potęgi i sławy, to przynajmniej porządku i pokoju, a u nas
tenczas i jednego i drugiego nie było; stąd i piśmiennictwo
wczesne najlepiej przedstawia swoje społeczeństwo, bo tak
est zagmatwane fraszkami, tak pełne konceptów i napuszysto-
ci, tak oddycha nieładem i brakiem ciągu myśli, tak się od-
aje próżnym sporom i panegirykom, pełnym śmiesznych po-
hlebstw, jak było i w społeczeństwie" (Tygod. Petersb. 1846
r. 131).

Wobec tego, że literatura opiera się na nauce, a ta na
iągłej i żmudnej pracy, do której wstręt zawsze był mniej
ięcej rozpowszechniony w narodzie, byłoby niesprawiedliwem
zynić tylko Kościół katolicki odpowiedzialnym za upadek li-
eratury. Nie było kościoła wśród Arabów, Turków, Persów,
Chińczyków, Greków, Rzymian, a narody te posiadały wspa-
iałe piśmiennictwo; nawzajem kiedy kwitnęli Kamoens, Lopez
e Vega, Kalderon, Cervantes, kwitnęła też Hiszpania kato-
icka i światu zdawała się zagrażać jej potęga. „Jeżeli więc
połeczeństwo połączy się przynajmniej religią naturalną i pra-
wem naturalnem, jeżeli porządek, wykonanie praw i obrona

całości pilnie w niem przestrzegane będą, jeśli nadewszystko praca mądrze kierowana rozwinie przemysł i udoskonali wszystkie gałęzie bytu i władzy, wtedy bezwątpienia musi to społeczeństwo być silne i kwitnące, wtedy rozwinie własną cywilizacyę, a ta musi odkwitnąć w literaturze. Ale gdybyśmy wprost od Boga mieli objawione najżywotniejsze prawdy, i najmocniej w nie wierzyli, nic by nie było bez przyłożenia rąk naszych do koniecznych warunków cywilizacyi" (str. 132b). „Kto więc zapragnie być prawdziwie pożytecznym swemu piśmiennictwu, musi, ile w jego siłach, poznajomić się ze wszelkim postępem ludzkiego rozumu w jakimbądź byłby kierunku. To bowiem nie tylko rozszerzy jego widnokrąg, ale jeszcze lepiej da mu poznać pierwiastki własnego społeczeństwa. Przez porównanie bowiem różnych przedmiotów wyjaśnia się nasze wyobrażenie: gdyby nie było dnia, nie pojmowalibyśmy nocy i nawzajem. Stąd jednak nie idzie, abyśmy cudze pierwiastki poprostu zabierali i przenosili do siebie, bo kraść wszędzie i zawsze jest rzeczą szkodliwą społeczeństwu, wszyscy bowiem poznają, że to nie nasza odzież i cudza suknia nigdy do kroju nie przystanie. Trzeba więc i znać, i w to, co poznamy, wlać ducha własnego nie indywidualnie, ale powszechnie, jeśli chcemy utworzyć coś narodowego" (str. 133b.).

Otóż między objawami umysłowości ludzkiej istnieją dwa kierunki, zwalczające się od początku samego; jeden z nich opiera się głównie na Bogu, drugi na samym człowieku. Pierwszy etap tej walki widzimy w raju, a później powtarza się on bezustannie, i jak nas zapewnia Apokalipsa, ciągnąć się ona będzie do skończenia wieków. Walka toczy się o to, czy duch, czy ciało ma przemagać, a „w ciągu tych znojnych zapasów Rozum i Wiara, jako dwie córki jednego i tego samego Bóstwa, są w zgodzie największej między sobą; ale w kierunku drugim, t. j. ludzkim, czyli bezpośrednim, nigdy pogodzić się nie mogą, jak ogień z wodą i dla tej to przyczyny Rozum musi być ze swej natury całkiem absolutnej powadze przeciwny, słowem musi walczyć z kierunkiem religijnym" (str. 157a). Walka ta nie pochodzi ze strony Wiary, gdyż uznaje ona w rozumie cenny dar Boga; ale wszczął ją rozum, który nie chce dać się skrępować cudzą powagą, lecz przeciwnie sobie chce przywłaszczyć twórczość nieskończoną. Jeżeli kmiotek

;biera okruszyny chleba, bo są darem Bożym, to tem więcej eligia chrześcijańska umie cenić sam rozum. „Chrześcijanin)rawdziwy ceni i poważa ten najpiękniejszy dar ziemski, to iwiatło natury, to cudowne tchnienie Boże, jako chlubę swoją, ako obraz i podobieństwo najwyższej istoty duchownej; czuje)n w nim moc i zdolność wynalezienia prawdziwych zasad viary naturalnej i praw naturalnych, czuje, że cały świat wi-lzialny jest poddany jego badaniu, i że to badanie przyczynia ię najwięcej do coraz większego rozwikłania cywilizacyi" str. 157 b). Ale wiara nie może przyznać rozumowi przy-niotów, których on nie posiada, bo one są wyłącznie własno-ścią Boga. Że wiara ma słuszność, wystarczy przyjrzeć się ieco bliżej ograniczeniu rozumu w dziedzinie prawd fizycz-nych i umysłowych.

I tak, co do rzeczy widzialnych rozum chwyta co naj-wyżej ich stronę zjawiskową: „odkrywamy, powiada autor, własności w nich ukryte, wrażamy w pamięć ich kształt i zło-żenie, wiemy o przemianach wynikających czy ze sposobu długości trwania, czy z wpływu innych przedmiotów: a te ro-zmaite fenomena w ostatnich swoich przyczynach niewidzial-ne i niedocieczone, chociaż nam przez doświadczenie są naj-lepiej znajome, nigdy jednak nie są wytłumaczone rzeczywi-ście: w podobnych bowiem razach staramy się wyjaśnić rzecz ogólnikiem, niemającym w sobie rozwiązania trudności" (str. 158a). Niemniej twórczość rozumu posiada swe szranki, gdyż może on dawać tylko plan do zrobienia czegoś z materyi, lecz twórczości bezwzględnej nie posiada. Jeszcze więcej wy-chodzą na jaw niedostatki rozumu, jeżeli historycznie śledzimy jego dorobek na polu prawd, należących do teologii naturalnej. Autor wykazuje szeroko na przykładach filozofów grec-kich i rzymskich, że nawet w rzeczach najniezbędniejszych, w kwestyach najdonioślejszych, bo tyczących się istnienia Bo-ga, nieśmiertelności dusz ludzkich, obowiązków wzajemnych między ludźmi, rozum ludzki nie zdołał wywiązać się z za-dania, do którego jednak posiada uzdolnienie fizyczne od swe-go Stwórcy, chociaż bowiem myśliciele poszczególni znali nie-które prawdy religii naturalnej, jednak nie wszystkie poznali, a i co do tych, które wykryli, istniały między nimi spory tak gorszące, że nawet Hobbes zmuszony był powiedzieć, iż gdyby

ludzie mieli w tem interes choćby najmniejszy, zaprzeczyliby zasady Euklidesa, a również Cyceron ze zgorszeniem powiedział, iż niemasz takiej niedorzeczności, którejby nie wypowiedział który z filozofów. Wobec faktu tedy, że „prawdy odnoszące się do religii naturalnej, są niezbędne każdemu człowiekowi, i że mogły być odkryte tylko przez bardzo nie wielu długą i mozolną pracą, i to z przymieszaniem błędów, bez pewności stanowczej i siły wprowadzenia tych zasad w praktykę głównie potrzebną: przeto musi wypływać wniosek jasny i niezbity, że nawet w tych rzeczach, co są w sobie dostępne rozumowi, jest potrzebne objawienie Boże, któreby swoją powagą zniosło wszelką wątpliwość, i raz na zawsze prawdy niezmienne, naturalne, oswobodziło od wszelkich przesądów i namiętności, co dotąd to światło Boże w sercu ludzkiem tłumiły" (str. 163a).

A to przekonanie o nieudolności rozumu ludzkiego, iżby miał odkryć wszystkie prawdy religii naturalnej, oraz o potrzebie, iżby Bóg swem oświeceniem przyszedł w pomoc człowiekowi, jest tak powszechne, że ludy, pozbawione objawienia prawdziwego, czepiają się nawet fałszywych objawień i zabobonów. Jeżeli tedy dzisiejsi filozofowie „bezpośredni" z pogardą się odwracają od religii objawionej, to zdradzają się, że chcą oni dalej prowadzić i snuć przędzę myśli filozoficznej od punktu, na którym ją zostawili mędrcy pogańscy. Ci ostatni byli o wiele więcej szczerzy od dzisiejszych, więcej też miłowali prawdę, aniżeli konsekwentność swych wywodów, a stąd, jeżeli wynik ich dociekania był w sprzeczności ze zdaniem powszechnie uznawanem, woleli oni poświęcić „następność swej filozofii", aniżeli postąpić przeciw powszechnemu ludów przekonaniu. „Przeciwnie nowsi, powiada autor, oparci na jednej i tej samej zasadzie, jak i dawniejsi, są bez porównania logiczniejsi i systematyczniejsi, ściślejsi w swoich wnioskowaniach i rozumowaniach, stąd ich forma jest wzorem doskonałości" (str. 164a). Rzecz atoli jasna, że taka konsekwentność jest mieczem obosiecznym, bo wystarcza wówczas w założeniu przyjąć fałsz na ziarnko grochu, aby w ostatecznym wyniku ziarnko zmieniło się w olbrzymią górę fałszu.

Religia objawiona bynajmniej nie lekceważy rozumu, ale nie może mu też przypisywać boskich własności. „Rozum,

powiada Hołowiński, to winna latorośl, z siebie giętka i słaba, przeto bez podpory musi się rozścielać po ziemi, więdnąć, czernieć, żółknąć, grona wydaje tylko trącące ziemią, w części nadgniłe; ale jeżeli się ujmie wiekowego platanu, nie tylko nie traci swej czerstwości i siły wrodzonej, lecz owszem rozwija swą żywotność w całej pełni, bujniej się i piękniej zieleni, a śmiała i pewna w podporze, sięga nawet samego szczytu drzewa, choćby było najwyższe, i ozdabia je swą wdzięczną koroną. W tem splataniu się z drzewem nie traci przynajmniej samodzielności swojej, owszem czystsze, piękniejsze i dojrzalsze wydaje własne owoce" (str. 165 a). Jeżeli zaś prawda nie może się sprzeciwiać prawdzie, to filozofia w rzeczach religii przyrodzonej musi się oglądać na treść religii objawionej, jeśli przez zbytnią ufność nie chce zejść na manowce. „W takim pojęciu rzeczy, pisze autor, prawdziwa wiara musi mieścić w sobie jedynie prawdziwą filozofię, bo inaczej nie byłaby Bożem objawieniem, ale wymysłem ludzkim. Właściwie przeto różni się filozofia od religii tylko metodą, czyli sposobem przedstawiania, i tem jeszcze, że obiera za przedmiot nie tylko prawdy moralne i dogmatyczne, lecz sięga do wszelkiego rodzaju wiedzy człowieka. W samym nawet wykładzie teologicznym prawd objawionych rozum jest wielkiego znaczenia, bez niego bowiem niema rewelacyi, bo jak można cokolwiek objawić zwierzętom pozbawionym rozumu? Objawienie prawdziwe opiera się zawsze na religii naturalnej i ta na rozumie. Stąd do niego należy wyjaśnić możność, potrzebę i rzeczywiste istnienie Boskiego objawienia, wykazać kryteria albo cechy, po których moglibyśmy prawdziwą rewelacyę odróżnić od fałszywej, a razem ważność i świętość obowiązku poddania się rzeczywistemu objawieniu; wyświecić prawdy, podpadające pod jego poznanie, ale zatarte, wątpliwe i stracone, które objawienie przywróciło zbłąkanej ludzkości. Filozofia przeto chrześcijańska jest to najmilsza i najpotężniejsza córka wiary: jest to wyższe zgłębienie prawd posiadanych.... Pewna, bo oparta na prawdach objawienia i rozumu, zastawia się ona o wiarę i wyśledza zawikłane fałsze i błędy i razem przy świetle Bożem wyszukuje prawdy w różnych kierunkach wiadomości i wszystko układa w najlogiczniejszą całość. Jak pszczoła ze wszelkich kwiatów zbiera słodycz,

tak ona zapuszcza się najgłębiej w naturę ludzką i całego widzialnego świata, aby stamtąd wydobyć prawdy, a tem samem dowody niebite dla Boskiej Chrystusa wiary. Religia bowiem, jako niezbędnie wszystkim do zbawienia potrzebna, musi najgłębsze rzeczy w prostych na pozór i treściwych zdaniach ukrywać, aby uczeni i nieuczeni mogli je wiedzieć i spełniać. Filozofia, ożywiona wiarą, odsłania wedle sił pozwolonych te głębie niezbadane mądrości bożej, i stara się ten duch dziwny i wzniosły przelać w całą cywilizacyę chrześcijańską. Ona, jako pierworodna córka wiary, dzierży samowładne berło nad wszelkiemi umiejętnościami, wytyka im drogę, zakreśla im nieprzestępne szranki i wlewa religijne, wzniosłe i samodzielne tchnienie; same sztuki wyzwolone, nawet kunszta, przemysł i wszelką czynność ziemską ożywia i nadaje im swoją barwę. A tak wszystko na ziemi pod świętym promieniem swej rodzicielki uduchownia, i w dziwnej harmonii tworzy najwspanialszy i najsamodzielniejszy systemat jednolitej całości, w której duch boski i ludzki bez wyniszczenia się wzajemnego dążą ku prawdziwemu szczęściu, czyli w której Wiara i Rozum wspólnie pracują na rzeczywiste dobro całego człowieczeństwa" (Ibid. str. 165b i 166a).

Pozwoliliśmy sobie przytoczyć ten ustęp, bo po mistrzowsku oddaje on pogląd Kościoła katolickiego na stosunek filozofii do teologii, pogląd, który ostatecznie na soborze watykańskim w IV rozdz. konstytucyi „Dei Filius"[1]) znalazł swój wyraz dogmatyczny. Hołowiński dalekim jest od tego kierunku skrajnego, jaki przedstawiają w tym względzie Ziemięcka Eleonora, Jakubowicz i Kozłowski; przyznaje on rozumowi pełne prawa mu przynależne, oddaje mu berło niepodzielne w dziedzinie umiejętności, nie pali go na ołtarzu wiary; ale z drugiej strony nie tajno mu, jak słabym się on okazał co do prawd, należących do dziedziny religii naturalnej, na której dopiero fundamentach może się opierać religia objawiona. Niemniej to, na co za swoich dni zmuszony był patrzeć, nie pozwoliło mu oddać rozumowi ludzkiemu czci boskiej, i dlate-

[1]) Por. Denzinger: Enchiridion symbolorum et definitionum. Wiceburgi 1895 n. 1644, 1645, 1646.

go wykazuje, że rozum, trzymając się świateł wiary, może oddać szczęściu ludzkiemu, kulturze społeczeństwa usługi nieocenione; ale gdy wzgardzi granicami przyrodzonemi, gdy się poczyta za rozum bezwzględny, wówczas zaczyna wydawać światła błędne, które mogą sprowadzić ludzkość na bezdroża. A właśnie stąd pochodzi nienawiść filozofii bezpośredniej czyli niechrześcijańskiej do religii objawionej, że ta ostatnia nie pochlebia rozumowi, że go przywołuje raz poraz do porządku i nie pozwala mu się wdzierać autokratycznie w dziedzinę wiary objawionej. Taka filozofia, choćby zrazu kierowała się najlepszemi pobudkami i najczystsze żywiła intencye, wcześniej jednak lub później, konsekwentnie się rozwijając, musi wystąpić jako przeciwniczka religii objawionej. Nic to nie znaczy, że tego rodzaju filozof odezwie się czasem z wyrazami sympatyi dla religii, lub ze szacunkiem o niej wspomni, ba, że nawet do kościoła uczęszcza, gdyż wiadomo, że i pogańscy filozofowie nie wierzyli w mitologię, a jednak jej obrzędy spełniali. Choćby filozof, powiada Hołowiński, żył w mortyfikacyach, niczego to nie dowodzi, bo zasady jego, pozywające treść wiary od Boga objawionej przed forum jego rozumu, są przeciwne wierze objawionej: jego filozofia koniecznie chce stać się teologią. Jestto gra niedorzeczna w ciuciubabkę, jeżeli wyznawcy religii chrześcijańskiej, nie chcąc uchodzić za obskurantów, chwalą półgębkiem „filozofię bezpośrednią," choć ta wywraca i niweczy zasady ich wiary; a nawzajem stronnicy nowej filozofii, nie chcąc uchodzić za bezbożnych, a może też dla większej swobody w rozwinięciu swych zasad, odzywają się ni stąd ni zowąd z uwielbieniem dla wiary Chrystusowej. „Trzeba więc zgryść orzech i powiedzieć najszczerszą prawdę, że Religia chrześcijańska i Filozofia bezpośrednia, czyli wszystko z siebie wyłącznie snująca, są dwa odwieczne wrogi, nigdy niepogodzone i ustawnie walczące z sobą o śmierć lub życie" (str. 167a).

Skoro już musi być walka, niechże ona będzie uczciwą i otwartą, niech przeciwnicy nie przemycają dóbr przeciwnika pod jego banderą. Tak właśnie czynią zwolennicy filozofii bezpośredniej, którzy pod hasłami chrześcijańskiemi podają czytelnikom swoje nauki, błędami zatrute. Dążą oni do naturalizmu, ale czynią to o wiele mniej szczerze, aniżeli filozo-

owie wieku XVIII wraz z Jakobinami. Gdyby bowiem mieli nieco szczerości, musieliby przyznać, że rozum nie może zastąpić religii, a ich zasady moralne, pozbawione sankcyi Bóstwa, nikogo nie mogą pociągnąć pod swe panowanie. Ich rozum chełpi się bezgraniczną twórczością, ale w rzeczywistości niczego on nie zbudował, bo jego zadaniem raczej burzenie, krytyka tego, co już zbudowane, a jeżeli zaś jest pomocny w czemś ludzkości, to dla tego, że się opiera na wzgardzonem i deptanem myśleniu ogółu, na powszechnem przekonaniu ludzi. Zresztą rzecz to znana, że filozofia zwykła unikać tłumów ludzkich a zamykać się w ciasnem gronie swych ulubieńców.

Mimo te braki niezmierne, ma filozofia bezpośrednia (autor zwie ją także: przeczącą) i swe dobre strony. Opierając się na samym tylko rozumie, musiała ona tę pierwszorzędną podporę swego istnienia należycie zbadać i wyszkolić. „Jak w alchemii zadanie wynalezienia kamienia filozoficznego było całkiem niepodobne, a znowu w astrologii odkrycie wpływu gwiazd na losy człowieka i wyczytanie z nich przyszłości było próżnem marzeniem, jednak zajęcie się szczere tymi przedmiotami zrodziło arcyważną naukę chemii i wydoskonaliło astronomię, tak filozofia bezpośrednia, lubo nigdy nie odkryje natury początku wszech rzeczy, i nie odsłoni tajemnic bożych bez pomocy bezpośredniej Boga, jednak ukształci i ukształca władzę myślenia, rozwija wszystkie jego siły, rozszerza z każdą chwilą widnokrąg ziemski, słowem podnosi naukowość w rzeczach dostępnych rozumowi, a tem samem najwięcej przyczynia się do cywilizacyi" (str 201a). Z drugiej strony kierunek, zapoczątkowany przez reformacyę, a polegający na odrzuceniu wszelkiej powagi, zmuszał filozofię bezpośrednią, do zajęcia się światem; każda bowiem filozofia dąży do pierwszej przyczyny, więc też i w empiryzmie i materyalizmie duch ludzki zwracać się musiał całą swą mocą ku naturze, chciał poznaniem natury i jej praw usprawiedliwić swe dążenia naturalistyczne i ukoić niepokój swój, co do swej przyszłości i co do najgłębszych zagadnień ludzkości. W ślad zaś za tem dążeniem nastąpił rozwój nadzwyczajny nauk przyrodniczych, i to nie tylko pod względem teoretycznym, lecz i praktycznym, bo każdą zdobytą teoretycznie wiadomość stosowano

jak najspieszniej do praktyki. Rezultaty, jak widzimy, w obu kierunkach filozofii bezpośredniej są różne, bo tam rozwój nauk intellektualnych, tutaj nauk przyrodniczych; różne też i punkta wyjścia tych kierunków, a jednak w obu wypadkach ludzkość odniosła korzyść, oba kierunki oznaczają postęp. Niedarmo przyrównano symbolicznie filozofię do węża; kto go chce zjeść bez szkody dla swego życia, musi odciąć jego głowę i ogon. Tak i to, co filozofia bezpośrednia daje ludzkości, to ów środek węża, czyli ów postęp rzeczywisty, tak co do zbadania rozumu i jego sił, jak i co do poznania dokładniejszego natury widzialnej; lecz głowa i ogon, to znaczy punkt wyjścia i rezultaty ostateczne tej filozofii trzeba odcinać jako szkodliwe zdrowiu społeczeństwa.

Tymczasem u nas w Polsce inaczej się stało; nie wybierano tego, co we filozofii bezpośredniej stanowi jej środek, jej dodatnią stronę, ale brano się do węża od jego ogona. Autor pisze: „Kiedy duch ludzki w kierunku materyalnym zrywał rzeczywiste owoce przez rozszerzenie naukowości i podniesienie bujnej cywilizacyi, kiedy starał się z olbrzymią pracą wszystko widzialne zbadać, ocenić, i na własną korzyść obrócić, wtedy spaliśmy twardym snem i nie korzystaliśmy z postępu ludzkości w tych rzeczach, których żadna religia nie tylko nie zabrania, ale owszem zaleca. Kiedy zaś ocknęliśmy się, jakiż był ruch umysłowy? Oto w jakiejś fatalnej ociężałości zmieniliśmy tylko powagę Boską na powagę ludzką, to jest trzymaliśmy się dawnego principium tylko tam, gdzie ono nie mogło mieć miejsca. Zamiast bowiem obrócenia sił na badanie, doświadczenie i wnioskowanie spostrzeżeń, zamiast zgłębienia tego, co nas otacza, rzuciliśmy się do uwielbiania próżnego nowych mędrców i na ich powagę gotowi byli przysięgać..... Darmobyś u nas w tej epoce szukał naukowości, albo nawet praktycznego podniesiena kunsztów i przemysłu, owszem postrzegasz wszystko w niemowlęctwie, i gdzieniegdzie tylko słyszysz jakieś bąkania, niezręcznie podrzeźniające wielkich mężów zagranicznych, i to jeszcze najczęściej w tem, co mieli najgorszego.... Rzucili się odrazu do filozofii ówczesnej, bo nie lubimy prac pośrednich przygotowawczych, a w takim stanie przy braku doświadczenia i samodzielnego badania potrzeba było wierzyć za słowo mistrzów, bo jakże samym do-

konać tego, do czego całkiem nie byliśmy usposobieni? Stąd nawet rzadko kto pojmował własne słowa, ale bez żadnego przeświadczenia powtarzano słyszane lub czytane zdanie, jedynie przez modę lub wewnętrzną i ciemną skłonność, pochodzącą ze skażenia serca. Nie znajdziesz tam nic tylko Bakonów, Loków, ale nawet Kondylaków; nie szukaj, jak było dawniej, Koperników, Hoziuszów, Kochanowskich i Skargów. Gdzie u nas tacy badacze i uczeni jak Newton, Linneusz, Buffon, Robertson, Hume, Gibbon, Euler, Lagrange, Laplace, Réaumur, Franklin, Torricelli i Smith, Davy, Lavoisier i tysiące innych, który przynajmniej dążność materyalną okupili rzeczywistymi pożytkami... Jak Wolter wyszydził wieki średnie, bo ich nie pojmował, więc i dla nas musiało być niezbędną koniecznością oplué całą przeszłość swoją i przedstawić ją jako największe głupstwo z małymi wyjątkami, i tym sposobem zatraciliśmy byli w sobie pojęcie naszej historyi i związek z naszą przeszłością" (str. 202b).

A jak rozumowano u nas z całym zapałem wedle powagi mistrzów Bayle'a, Diderota, Holbacha, Woltera i Vollneya, choć na Zachodzie już dawno o tych wielkościach zapomniano, tak i drugi kierunek, racyonalistyczny, zjawił się u nas nagle, bez żadnego przygotowania. Na Zachodzie ten kierunek myślenia zwolna się wykształcał po przez etapy myślenia Kartezyusza, Malebranche'a, Spinozy, Kanta, aż dosięgnął swych szczytów u Fichtego, Schellinga i Hegla. U nas płomień tej filozofii zjawił się nagle, bez przygotowania go odpowiednią ewolucyą myślenia, a w dodatku przyjęto to tylko, co ten kierunek ma w sobie złego. „Jak w kierunku materyalizmu grubego, powiada autor, tak i dziś pochwycili samą tylko łupinę bez owoców, samo ostateczne rozwinięcie, samą teoryą ubóstwienia logicznego czyli filozoficznego rozumu, t. j. rzecz najmniej ważną i bez najmniejszej pracy mogącą się przyjąć. Pod hasłem samodzielności opuszcza się wszelką naukowość, co w Niemczech główną rzecz stanowi, ale każdy, nawet całkiem nieświadomi, porywają się do rozwikłania w sobie Bóswa.... I to jeszcze nie dla rozwinięcia własnego ukształcenia, własnej naukowości, ale tylko dla wyuczenia się formy rozumowania nam obcej, dla poznania samych teoryi i terminów, które stanowią naukę systematu, ale nie samej

filozofii. Postępujemy tedy całkiem wsteczną drogą, jak wszystkie ukształcone narody: te bowiem przez wypracowanie właściwej sobie cywilizacyi przychodzą do teoryi tego, co się u nich wyrobiło, my na odwrót bierzemy teoryę obce, czyli filozofię z góry, i dopiero z niej chcemy wyprowadzić właściwą nam cywilizacyę, co jest według wszelkiej loiki niepodobieństwem. Filozofia prawdziwa nie jest to w pojęciu wyższem jakaś nauka odrębna, którejby można było się wyuczyć bez poprzednich wiadomości, jak np. języka francuskiego, ale jest to kwiat cywilizacyi; na czemże tedy ten kwiat oprze się tam, gdzie brak naukowości i szczegółowego poznania tego, co nas otacza? Filozofia jest to umiejętność rozumowa, co wypływa z rozwinięcia ścisłych nauk i z logicznego uogólnienia wiadomości nabytych w materyalnym i duchowym świecie; jakże wypłynie tedy samodzielnie, kiedy niema z czego wypływać? Filozofia jest to przejrzenie się wszelkiej wiedzy w sobie: jakże przyprowadzisz do samopoznania to, co jeszcze się u nas nie urodziło? W takiem położeniu same tylko szkody muszą wypływać, bo droga przejścia umysłu tak co do materyi, jak i co do ducha jest zupełnie u nas opuszczona, a tylko ostateczne wypadki, odnoszące się z musu do pierwszej przyczyny, t. j. do religii, co w kierunku ludzkim muszą być błędne, zostały pochwytane ze zgubnym i próżniaczym zapałem. Co tylko jest sławnem za granicą, to już bez najmniejszego sądu pochwalany jako rzecz dobrą; chwytamy przeto najniedorzeczniejsze wypadki, wypieramy się rozsądku, jak szatana na chrzcie, byleby tylko samym nie pracować. Rwą się nieledwie wszyscy do filozofii, ale w tym porywie nie postrzegamy miłości prawdy, ani nawet jakiejkolwiek filozofii, bo jeśliby ta ośmieliła się przeciwrzeczyć życzeniom ich serca i głowy, toby ją, choćby najgłębsza była, przerzucili przez nogę" (str. 215a 215b).

Najsmutniejszym zaś objawem tego hołdowania filozofii niezdrowej, to przedewszystkiem wielkie mniemanie o sobie ze strony tych, którzy pewną ilość wyrazów filozoficznych zdołali sobie przyswoić; tacy mieszają się do wszystkiego, o wszystkiem chcą wyrokować bez apelacji od ich wyroku, a niczego przedtem nie nauczywszy się gruntownie, jednak radziby wszystkim naukom dyktować prawidła. Najgorzej na

tem wychodzi teologia; ludzie, którzy jej na oczy nie widzieli, poddają krytyce jej prawdy, i narzucają jej swe dogmata. Gdy zaś teolog staje w obronie prawd swej nauki, natychmiast bywa zakrzyczany i obsypany gradem obelg, bo obelga nieraz uchodzi za argument. W ślad zaś za tą pyszałkowatością rozumu błyskotliwego idzie lekceważenie właściwych nauk. Filozofia niemiecka nie zjawiła się nagle, jak Minerwa z głowy Jowisza, ale złożyły się na nią wieki umysłowości niemieckiej i gruntowna praca naukowa wielu pokoleń; w szczególności zaś niemiecka filozofia bezpośrednia jest wykwitem negacyi wszelkiego pierwiastka powagi, a która to negacya jest charakterystyczną dla protestantyzmu.

Tymczasem „obejrzyjmy się, pisze autor, tylko bez uprzedzenia na stan ścisłych nauk w naszem społeczeństwie, a smutek będzie wymowną odpowiedzią i bodźcem do uprawy tego, co jest zupełnie zaniedbane. Patrzmy na stan naszego xięgarstwa, a to najlepiej nam wykaże usposobienie naukowe naszego społeczeństwa. Niechaj kto u nas napisze tylko bez kwiatków poezyi i lekkości belletrycznej dzieło matematyczne, fizyczne, astronomiczne, medyczne, a rzecz niezawodna, że musi własnym kosztem drukować, bo żaden drukarz nie podejmie się nakładu na podobne dzieło. Wyraźna potrzeba wiadomości historycznych, religijnych i prawnych nie jest dostateczną do upowszechnienia jeśli nie w kupieniu, to w czytaniu dzieł ścisłych w tym rodzaju. Sama nawet filozofia, chociaż ma całą modę za sobą, nie ulega wyjątkowi w tym względzie, tylko pod warunkiem, że musi być lekką, praktyczną, obrazową, czyli więcej poezyą jak filozofią, więcej polityką czasową, jak badaniem mądrości.... Lubimy o wszystkiem samorodnie rozprawiać, a poznać z gruntu niczego nie pragniemy. Sama nawet belletrystyka chromym krokiem postępuje i ledwo dysze, bo czytelnictwo jeszcze nie stało się niezbędną naszą potrzebą i expens na xiążki zawsze jeszcze należy do nieprzewidzianych wyderkafów, przynajmniej w dość niemałej części naszego społeczeństwa. W takiem położeniu jak myśleć o jakiejkolwiek filozofii, kiedy raczej potrzebaby było obudzić w nas miłość naukowości i gruntowną znajomość rzeczy swoich. Wtedy dopiero może się i filozofia naturalnie

pojawić, i nie będzie to zagraniczna roślina, albo kwiatek zerwany i przywiązany sztucznie do naszego drzewa, ale rzeczywiście będzie krajową mądrością, i skutkiem własnej pracy własnych wyrobów umysłu, nie zaś jaką obcą nowością" (str. 216b).

Jak widzimy, Hołowiński wydaje sąd ostry o społeczeństwie polskiem swoich czasów; czy to jednak sąd sprawiedliwy? Najlepszą odpowiedzią będzie stwierdzić, iż po latach sześćdziesięciu pięciu prof. Struve [1]) również zarzuca naszemu społeczeństwu „zamiłowanie obcych nowinek", a oprócz tego zaważyć się daje ta sama płytkość w mnóstwie przerażającem umysłów, ten sam brak zamiłowania pracy poważnej, sumiennej a gruntownej, ta sama chełpliwość i przywłaszczanie sobie prawa wyrokowania bez apelacyi o problemach najzawilszych, bez ich zgłębienia należytego, wreszcie z niewielką różnicą panują dziś jeszcze podobne stosunki wydawnicze i księgarskie, i ten sam wstręt do czytania rzeczy poważniejszych a gonienie za literaturą w rodzaju „Dziejów grzechu" Żeromskiego. Hołowiński nie tylko kochał gorąco ojczyznę, ale dobrze też umiał obserwować wady niepoprawne swych ziomków.

W dalszym ciągu swej rozprawy wyznaje autor, że śledził z niepokojem rosnącym objawy owego przeszczepiania filozofii niemieckiej na grunt polski i katolicki, i dopiero kiedy widział, że dłużej milczeć mu nie wypada, wystąpił przeciw najznaczniejszemu przedstawicielowi filozofii bezpośredniej u nas, przeciw Trentowskiemu. To też reszta rozprawy zajmuje się wyłącznie Trentowskim, któremu Hołowiński przeciwstawia „Filozofię chrześcijańską" F. Kozłowskiego. O tej polemice Hołow. z Trentowskim wydał Piotr Chmielowski w życiorysie Hołowińskiego sąd następujący: „Pisał ją namiętnie, roztrząsał nietylko pomysły Trentowskiego, ale jego stosunki domowe i charakter, nie tylko dowodził prawd wiary, ale gromił zarozumiałość i pychę filozofa, nie tylko zbijał jego twierdze-

---

[1]) Por. Prof. H. Struve: Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce Wyd. II Warszawa 1911 str. 533.

nia, lecz je zohydzał jako niemoralne, niereligijne i nienarodowe. Nie był wyrozumiałym, jak to sam radził w dyalogu „Wieczór na wsi" w Pielgrzymie [1])."

Dyalog, o którym Chmielewski wspomina, zajmuje się wyłożeniem w sposób przystępny stosunku wiary do rozumu, i nie mamy powodu zajmować się obszerniej jego treścią. Co do sądu p. Chmielowskiego, wypadł on, naszem zdaniem, za surowo dla Hołowińskiego. Chmielowski nie uwzględnił we wyroku tych momentów, które skłoniły Hołowińskiego, iż wystąpił bezwzględnie autorowi „Chowanny". Hołowińskiego zrazić musiał sposób, w jaki Trentowski płaszczy się przed Niemcami. „Na całej kuli ziemskiej, pisze Trentowski [2]), jeden tylko dziś istnieje naród, co się wzbija jaśniejąc filozoficznem wykształceniem, i uprawia z pożytecznym owocem umiejętność rzeczywistą.... Tu książe w najściślejszem tego słowa znaczeniu jest zastępcą Boga, bo cała jego istota w ludzkości i miłości. *Samo jego imię już dla nieszczęścia brzmi nadzieją i pociechą.* Jego łaskawość przechodzi wszelkie opisanie..... ...Ministrowie tu są na obraz i podobieństwo swego księcia, nie przestali być ludźmi, jak to się dzieje zbyt często. Otacza ich przeto różany obłok miłości ludów". Chełpi się też Trentowski, że pojął żonę niemkę, przyrzeka, że „ojczystą mową jego dzieci będzie język niemiecki, że obraca się ustawicznie w żywiole niemieckim, że „we śnie i na jawie myśli po niemiecku", że, Niemcy są teraz jego jaźnią". A jednak tych samych Niemców w niedługi czas obrzucał przezwiskami wstrętnemi.

Jednak płaszczenie się wobec Niemców i wstrętne wkupywanie się w ich łaski nie były jedyną pobudką ostrej i niemiłosiernej krytyki; Hołowińskiego jeszcze więcej oburzała niesłychana nieszczerość Trentowskiego, który pod banderą terminologii chrześcijańskiej przemycał zatruty towar doktryn panteistycznych. Bóg jest w jego systemie naturą, Chrystus Pan, to każdy człowiek światły, a w pierwszym rzędzie wy-

---

[1]) Por. Wielka Encyklop. powsz. ilustr. Warszawa 1901 t. XXIX str. 276. Dyalog znajduje się w „Pielgrzymie" r. 1842 t. III str. 287—308.

[2]) W dziele: Vorstudien zur Wissenschaft der Natur. Leipzig 1840.

nawca panteistycznej różno-jedni Trentowskiego, ten poprou, kto sobie zdołał uświadomić, iż w jego rozumie dopiero óstwo dochodzi do samowiedzy. Tak samo przedrzeźniał on akramenta św., a w cyniczny i gminny sposób szkalował ościół katolicki i jego kapłanów. Hołowiński widział tedy swym przeciwniku nie myśliciela szczerego, który w pozukiwaniu prawdy uległ błędowi i przez fale myślenia został aniesiony w odmęty panteizmu, ale zwykłego sekciarza, który woli wolnomularstwu obrzucał błotem rzeczy milionom serc więte. Mimo to Hołowiński przyznaje Trentowskiemu, co mu prawiedliwość przyznać nakazywała. Charakteryzując swego rzeciwnika tak Hołowiński o nim pisze: „Śmiały do nec plus ltra, obdarzony ogromnym talentem poetyckim, jakąś bujnoią i energią, jakiemś młodzieńczem nietroszczeniem się o nic, ość głębokiem wpiciem się w systemata tej mądrości, ale ez ducha prawdziwie badawczego, a jeszcze wychowany w Reormie, i od dzieciństwa przepojony wstrętem ku naszemu Koiołowi, nie miał żadnego hamulca, i najotwarciej rzucił się tę propagandę filozoficzną". (Tyg. Petersb. 1846 str. 220). a str. 574b znów pisze o nim: „Jużeśmy przedstawili zasady lozofii uniwersalnej i można było widzieć wielką płytkość nadzwyczajne ubóstwo myśli. Jakoż nigdzie w P. Trentowkim nie postrzegamy filozofa, ale namiętnego poetę, co idee ierze za obrazy i za ładne porównania; u niego każde zdanie rzmi lirizmem, ale pod tą czarującą szatą liryczności niedonacasz się prawdy.... jest to brylant świetny, po którego roziorze chemicznym tylko węgiel zostaje".

Kto tak odważał dobre i złe strony swego przeciwnika, en może z goryczą i boleścią go zwalczał, ale z pewnością ie powodował się niską pobudką pognębienia go ku zadowoeniu swej własnej pychy autorskiej. Pod koniec rozprawy wojej wyraża Hołowiński wielką obawę, co do przyszłości eligii katolickiej w Polsce, przez zrzeszenie się falangi zwoenników Trentowskiego; jeżeli atoli nie doszło do tego, jeżeli ilozofia Trentowskiego przebrzmiała dość prędko u nas, nie wyrządzając szkód znaczniejszych wierze, to niemała w tem est zasługa Hołowińskiego. Wprawdzie i Feliks Kozłowski apisał krytykę filozofii Trentowskiego, i to pełną erudycyi, raz wielkiej znajomości problemów filozofii niemieckiej; atoli

książka jego, napisana sucho, pedantycznie i zawile nie mogła być dla Trentowskiego tak szkodliwą, jak rozprawa Hołowińskiego, napisana językiem pięknym, pełna myśli wielkich, oparta na gruntownej znajowości rzeczy, a niemająca w sobie nużącej uczoności niemieckiej, jaka cechuje książkę Kozłowskiego. Krytykę tą pism Trentowskiego należy poczytać za jedną z najlepszych, które w tej materyi ukazały się w naszej literaturze, a że ona tak mało jest znana w kołach naszych filozofów i literatów, pochodzi to naszem zdaniem stąd, że ukazała się w Tygodniku Petersburskim, który służył za organ do umieszczania najrozmaitszych rozporządzeń rządowych, tyczących się Królestwa Polskiego. Wogóle Hołowiński znany jest w literaturze głównie z powodu zasług na polu kaznodziejstwa i z przepięknie opisanej podróży do Ziemi św. Tymczasem i w kierunku filozoficznym okazał się myślicielem niepospolitym. Podnieść należy usilne jego dążenie, iżby filozofia nie była pustą zabawką, snuciem bezużytecznem myśli, frazeologią i blichtrem naukowości, ale żeby się wspierała na gruntownej naukowości, z której ma wyrastać i być jej kwiatem umysłowym. Kładzie on nacisk niemniejszy na to, żeby filozofia polska wyrastała z podłoża rzeczywiście polskiego, żeby była wyrazem swojskiej kultury umysłowej, a nie kwiatem zagranicznym na polskiej grzędzie sztucznie osadzonym. Jeden atoli błąd wytknąć należy w jego poglądach, a to przecenianie zgody powszechnej jako probierza prawdy. Widocznie rozczytywanie się w pismach Ventury, tradycyonalisty, pozostawiło ślad trwały w umyśle metropolity mohylowskiego. Nie potrzebujemy rozwodzić się nad tem, jak małą wartość posiada to kryteryum prawdy; dość przypomnieć mocne przekonanie uczonych średniowiecza, że antypody są niemożliwe, lub sąd ogółu, że słońce krąży około ziemi.

Za to podnieść należy, że Hołowiński, wielki zwolennik zgody rozumu z wiarą, przedstawił linie wytyczne ich zgody w sposób tak umiarkowany, jak żaden inny z naszych myślicieli, którzy się tym problemem zajmowali. Rozprawa ta ks. Hołowińskiego godna jest przedruku i rozpowszechnienia w naszem społeczeństwie.

5. Ks. Piotr Semenenko.

(1814 — 1886).

Obok Bogdana Jańskiego i Adama Celińskiego († 8 grudnia 1837 r.) był Semenenko jednym z tej trójcy, która rzuciła pierwsze podwaliny pod późniejsze Zgromadzenie O.O. Zmartwychwstańców, których Semenenko po dwakroć był jenerałem.

Semenenko ujrzał światło dzienne dnia 29 czerwca 1814 r. w dzień Apostołów św. Piotra i Pawła. Dziwnem Opatrzności zrządzeniem otrzymał on chrzest w kościele katolickim, nie w schyzmatyckim, gdzie na ówczas pop schyzmatycki był nieobecny. Na chrzcie św. otrzymał imię Piotra. Dziad jego był szlachcicem polskim ruskiego pochodzenia i mieszkał w Białorusi, ojciec zaś Piotra urodził się niedaleko Smoleńska, i w szóstym roku życia utracił oboje rodziców. Wychowaniem jego zajęła się cesarzowa Katarzyna; była to bowiem chwila, kiedy rząd rosyjski używał wszelkich środków, aby sobie pozyskać obywatelstwo zabranych prowincyj. Z rozkazu tedy carowej umieszczono sierotę w korpusie paziów, gdzie go też wychowano w prawosławiu i w zwyczajach rosyjskich, chociaż dziad Piotra był najprawdopodobniej katolikiem. Ukończywszy szkołę paziów został ojciec Piotra oficerem przybocznej gwardyi cesarskiej, gdzie atoli w ciągu kilku lat przepuścił cały majątek, po ojcu odziedziczony. Wtenczas szukając jakiegoś sposobu do życia, wystarał się o posadę w urzędzie granicznym nad Narwią i Bugiem w okolicy Tykocina, jak przypuszcza Piotr Semenenko, w Krypnie, położonem między Tykocinem a Krzyszynem. Później otrzymał ojciec Piotra inną posadę w Pińsku, i tam się przeniósł z rodziną wyjąwszy Piotrusia, którego oddał na wychowanie do dziadka ze strony matki. Dziadek ten był polakiem wyznania kalwińskiego.

W 8 roku życia (1822) Piotruś zaczął uczęszczać do szkół ks. ks. Misyonarzy w Tykocinie, gdzie bez wiedzy dziadka przyjął pierwszą komunię św. w dzień Niepokalanego Poczę-

cia N. M. P. w kościele katolickim. Nieszczęście chciało, że jakaś sąsiadka, zgoła nie wiedząc o tem, iż dziadkowie Piotrusia są kalwinami, opowiedziała jego babce, z jakiem to budującem nabożeństwem jej wnuczek przystępował do Stołu Pańskiego. Wywołało to wielką katastrofę. Babka bowiem wpadła w szalony gniew na Piotrusia, zbiła go okropnie tak, że Piotruś zrozpaczony uciekł z domu, iż go ledwo odszukano. Nie dość, że go skazano na post o chlebie i wodzie, jeszcze w dodatku babka oskarżyła go przed ojcem, żądając, aby go sobie zabrał. Biedny chłopczyna drżał ze strachu przed ojcem, lecz ten uspokoił go powiadając: „haraszo zdielał" (dobrze zrobił). Ojciec oddał go do szkół w Białymstoku, poczem w roku 1829 a w 15 życia Piotr ukończył gimnazyum w Krożach.

Już na ławach gimnazyalnych zdradzał Piotr wielki pociąg do pióra, gdyż jeszcze jako drugoklasista opisał prozą, naśladując Krasickiego, Wojnę wilków z niedźwiedziami a w Krożach wydawał wspólnie z Wiktorem Sidorowiczem dzienniczek naukowy. W następnym roku (1830) Piotr rozpoczął nauki uniwersyteckie w Wilnie, ale już w rok później, kiedy tam przybyły wojska z Królestwa, wstąpił do batery artyleryi pieszej, ledwo zdolny do podawania nabojów, tak mało był fizycznie rozwinięty. Po klęskach wojsk polskich wszedł on z korpusem Giełguda i Chłapowskiego do Prus, gdzie ulegając wpływom pewnego oficera a ucznia uniwersytetu warszawskiego, oraz przez rozczytywanie się w pismach niemieckich mocno zachwiał się w wierze, a utracił ją prawie do szczętu we Francyi, w czasie życia koszarowego w Besançon oraz w Chateauroux. Wiersze jego, w tych czasach pisane, tchną smutkiem i uczuciem zemsty. Wydalony przez prefekta z Chateauroux udał się Semenenko do Paryża, gdzie się dostał do redakcyi „Postępu", rewolucyjnego pisma polskiego, i do Towarzystwa Demokratycznego polskiego, założonego przez Adama Gurowskiego. Oprócz tego Semenenko pisywał w gazecie francuskiej „Tribune", a na rocznicy powstania listopadowego wystąpił z arcygwałtowną mową przeciw szlachcie polskiej; należał również do związku tajnego Węglarzy francuskich. Ścigany przez policyę francuską, przenosił się Semenenko przez 2 lata z domu do domu doznając biedy nie-

łychanej tak, że żył tylko chlebem z serem lub posilając się abłkiem. Kiedy wreszcie w emigracyi zaczęto mu przymawiać, że jego ojciec jest rosyaninem, a nawet o szpiegostwo go posądzano, kiedy jego druh szkolny Zienkowicz nim wzgardził i nawet na pojedynek wyzwał, nadszedł moment, w którym spokojne i ciepłe słowo Jańskiego zrobiło swoje, skłoniło tę biedną duszę do wejścia w siebie i do zrzucenia jarzma grzechów w św. spowiedzi. Na drugi dzień po spowiedzi św., odbytej 21 stycznia 1835 r. udał się Semenenko do prefekta policyi oświadczając, że policya nie potrzebuje go już tropić, gdyż się nawrócił zupełnie i odbył spowiedź św.; następnie wydał list otwarty przepraszając wszystkich za dane zgorszenie i nawołując do powrotu do Chrystusa. W kilka miesięcy później (13 czerwca 1835) zawiązano między emigrantami polskimi w Paryżu Bractwo Służby Narodowej. Semenenko atoli usilnie pragnął wstąpić do Benedyktynów w Solesmes tak, że wiele było trzeba zachodów, aby go odwieść od tego zamiaru. Jański umieścił go tedy zrazu w Collège St. Stanislas, a następnie wysłał go do Rzymu, gdzie Piotr rozpoczął studya teologiczne, i ukończył je w r. 1841 ze stopniem doktora teologii; w tymże czasie przyjął on święcenia kapłańskie. Kiedy Towiański zaczął w Paryżu szerzyć wpływ zgubny między emigrantami i nawet Mickiewicza pozyskał, wezwano Semenenkę do Paryża dla zwalczania tego wpływu: tutaj, po śmierci Jańskiego, obrany został w r. 1842 pierwszym przełożonym powstającego Zgromadzenia Zmartwychwstańców, a powtórnie przyjął urząd generała w r. 1873, sprawował go aż do śmierci, która nastąpiła 18 lutego 1886 w Paryżu, zwłoki zaś przewieziono do Rzymu.

Pisma Semenenki. Semenenko jeszcze w czasie studyów teologicznych dał się poznać, jako człowiek nadzwyczaj uzdolniony, o umyśle bystrym, badawczym, a przytem głębokim, który póty nie spocznie, póki rzeczy danej nie obejmie wszechstronnie, póki do jej istoty nie dotrze. Zwrócił on na siebie uwagę sfer watykańskich broszurą: „Towiański et sa doctrine" (Paris 1850) tak, że Pius IX zamianował go konsultorem kongregacyi Indeksu, a nie długo potem powołano go do kongregacyi Inkwizycyi, której prezydyum należy do samego papieża. Referaty Semenenki były zawsze gruntowne i rzecz wy-

czerpujące tak, że Pius IX przeczytawszy jeden z nich, rzekł: „Wiedziałem o tem, że O. Semenenko jest mądry; alem nie przypuszczał, aby był mądrym do tego stopnia". Semenenko bowiem nie poprzestawał na suchem przedstawieniu i streszczeniu stanu rzeczy, ale rozważał kwestyę daną wielostronnie, uprzedzał zarzuty i zaraz je rozwiązywał, a że nadto w zupełności władał językami: niemieckim, francuskim, włoskim, ruskim, polskim, staro-słowiańskim, nie wyjmując języków klasycznych, więc nie dziw, że i kongregacya Rozkrzewienia wiary często zasięgała jego zdania. Spełniał on też i misye poufne, jak np. do Mgra Ségura, aby mu wytłumaczyć, dlaczego umieszczono na indeksie jedno jego dziełko; jeździł także do Paryża dla poratowania spraw finansowych Delegacyi konstantynopolitańskiej. Niemniej papież Leon XIII wysoko cenił Semenenkę, i gdyby nie względy polityczne, byłby go kreował kardynałem. Staraniem Semenenki przystąpił Pius IX do utworzenia osobnego kollegium polskiego dla kandydatów stanu duchownego z całej Polski; obok tego, jako generał, dbał i nadzwyczaj się troszczył Semenenko o wzrost Zgromadzenia Zmartwychwstańców, a nadto, o ile czasu starczyło, chętnie się imał pióra wzbogacając piśmiennictwa polskiego rozprawami głęboko pomyślanemi, już to z dziedziny filozofii, już też teologii, a nawet językoznawstwa. Pozostało też po nim wiele materyału, dotąd jeszcze niewydanego.

Swoje poglądy teologiczno-filozoficzne Semenenko wyłożył w książce: „Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary". We Lwowie 1885, w: „Ojcze nasz". Kraków 1896; nadto O. Paweł Smolikowski, b. generał Zgromadzenia, a zasłużony autor: „Historyi Zgrom. Zmartwychwstania Pańskiego" (Kraków 1892—1896, 4 tomy), wydał: „Mistykę, ułożoną podług nauk konferencyjnych ks. Piotra Semenenki" 1896 [1]). Oprócz prac co dopiero wspomnianych należą do spuścizny duchowej Semenenk

[1]) Życiorys został osnuty na podstawie książki ks. Pawła Smolikowskiego C. R.: Historya Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. (W Krakowie 1892 — 1896) t. I str. 59 n., t. III str. 169 n., oraz na podstawie artykułu ks. Mich. Nowodworskiego w Encyklop. kościel. t. XXV (1902) str. 8—12.

nowy, drukowane oddzielnie, jak np. O miłości kraju (1864). Na pogrzebie kapitana Onufrego (27 listopada 1868), Na cześć św. Cyryla i Metodego, Kazanie o stolikach wirujących, drukowane w Przeglądzie poznańskim, oraz broszury: Prawda o Kościele Bożym (Paryż 1843), Nauka o magnetyzmie (Paryż 1860), Jan Pociej i jego dzieła (Paryż 1853), O cerkwi ruskiej (Paryż 1843), Quid Papa et quid episcopi (Romae 1870), Panégyrique de St. Cyrille et de St. Methode (Paris 1885); do językoznawczych studyów należy rozprawka: Obraz słowa polskiego i jego odmian (Poznań 1852).

Poglądy filozoficzne Semenenki. Nas zajmują przedewszystkiem poglądy filozoficzne Semenenki. Jak świadczy O. Smolkowski, Semenenko miał zamiar napisać książkę, i przedstawić swe poglądy filozoficzne w sposób zaokrąglony; niestety, admiar zajęć nie pozwoliło mu zamiaru uskutecznić. Wobec tego można powziąć wiadomość o jego poglądach filozoficznych z rozprawy jego p. t. „Biesiady filozoficzne", pomieszczonej w Przeglądzie poznańskim;[1]) nadto w „Credo" znajdują się wywody filozoficzne o Bogu (str. 33 — 53), o Bogu w Jego samoistności (33—71), o stworzeniu z niczego (91—171), o stworzeniu świata (171 — 195), o stworzeniu człowieka (195—221), o wolnej woli człowieka (221 — 239). O. Smolikowski przedstawił na podstawie zapisków Semenenki i Biesiad filozoficznych jego poglądy filozoficzne w Przeglądzie Kościelnym,[2]) poczem wydał osobno broszurę: „De philosophia excolenda ac perficienda Patris Petri Semenenko C. R." (Romae 1905); ze strony miłośników filozofii polskiej należy się O. Smolikowskiemu prawdziwa wdzięczność za te prace.

Semenenko był na ogół zwolennikiem filozofii scholastycznej, ale nie był jej bezwzględnym wielbicielem. Obdarzony umysłem bystrym, nawykły myśleć samodzielnie, umiał Semenenko oddzielić dobre strony tego systemu filozoficznego od jego braków i niedostatków; pierwsze radził zatrzymać

[1]) Por. Przegląd poznański t. XXVII (1859) str. 113 — 147; t. XXVII (1759) str. 41—75, 257—309: t. XXX (1860) str. 137—205; t. XXXI (1861) str. 132 — 184; t. XXXIII (1862) str. 1 — 23.

[2]) Por. Przegląd kościelny (Poznań) r. 1904 str. 106 — 117, 200 — 209, 258 — 265, 339 — 357.

i dalej na nich budować. Wszelako zmiany, które chciał poczynić w budowie scholastycznej średnich wieków, idą bardzo daleko. Okazuje się to najlepiej na polu metafizyki i teoryi poznania, a właśnie tym kwestyom są poświęcone „Biesiady filozoficzne". Semenenko nadał „Biesiadom" formę dyalogu jako sposób uroczysty wyłożenia swych poglądów, a może i dlatego, aby przez zarzuty, czynione ze strony osób dyalogu, łatwiej było można było włożyć i wyświetlić myśl zasadniczą. Semenenko nadmienia, że jego poglądy są w gruncie rzeczy poglądami Jańskiego, i jego też wprowadza jako główną osobę w dyalogach.

U Jańskiego, tak Semenenko przedstawia tok dysput filozoficznych, zebrali się dwaj jego przyjacie: Ludwik i Sobiesław, którzy wszczęli żywą dyskusyę na temat zgodności wiary z filozofią, z okazyi utworzenia nowej religii przez zwolenników Saint-Simona, a do których niegdyś sam Jański należał. Ludwik, przedstawiciel filozofii, dowodzi, że niemożliwą jest wiara obok filozofii, bo „rozumu życiem jest wiedza, to jest same widzenie swojego przedmiotu; religii przeciwnie żywiołem jest ciemność, jest mrok, owe półświatła i półcienia, co jeszcze pokrywają rozum, póki przedmiotu swego jasno obaczy." Na to Sobiesław mu tłumaczy, że rozum nie jest jeszcze całym człowiekiem, bo pozostaje wola i uczucie; pod szatą mytów i symbolów kryje się pokarm dla uczucia, dla wyobraźni, a nadto religia wcześniej się zjawiła od filozofii, i z tym faktem należy się liczyć.

Ludwik nie myśli się uznać za zwyciężonego, lecz analizując znaczenie faktów dla naszego doświadczenia dochodzi do wniosku, że fakta mają dla nas o tyle wartość, o ile się nadają do naszych teoryi. „Filozof, powiada on, opiera się na rozumie, opiera się na myśli, opiera się na istocie rzeczy, jak jest przez myśl pojętą; z tej konieczności wyprowadza wszystko, a wszystko z góry; podług tej konieczności układa wszystko, a układa z góry. Dopiero jak cała budowa myśli już będzie ułożona, wszystkie części do całości zastosowane, i foremny utworzy się systemat, pełen ładu i harmonii, dopiero wtedy z tym systemem już gotowym obraca się do faktów, i wszystkie fakta do tego systematu przymierza, przystosowywa; które do niego wchodzą, te przyjmuje, te dla niego są prawdziwe;

które znów nie podchodzą pod jego systemat, te odrzuca, odrzuca bez miłosierdzia, ale zarazem i bez żalu, bo wie z góry, że kiedy do jego systematu nie przypadają, już tem samem muszą być fałszywe" [1]). Fakta trzeba prostować, nagiąć do ducha systemu filozoficznego, a gdy fakt jest zanadto oporny, trzeba go odrzucić, bo salus systematis lex suprema est.

Cały ten wywód jest w gruncie rzeczy tylko drastycznem przedstawieniem historyozofii Hegla i jego zwolenników. Nie żałuje też Sobiesław ostrej satyry na wywód Ludwika, poczem dyskusyę o religii przerywa Bogdan (t. j. Jański, a właściwie Semenenko) uwagą, że jeżeli się chce rozstrzygnąć pytanie, czy religia jest wytworem rozumu, to naprzód trzeba wiedzieć, „jaki jest wogóle stosunek rozumu do prawdy, prawdy do rozumu, czy prawda i rozum są dwie rzeczy odrębne i osobne, czy też są jedną i tą samą rzeczą, czy rozum istnieje kiedy sam w sobie bez prawdy, jako czysta władza i czysta możebność przyjęcia prawdy, a prawda ze swej strony istnieje także sama w sobie jako rzecz, jako treść mogąca się udzielić; alboli też przeciwnie, czy ani rozum, ani prawda osobno nie istnieją, i zawsze, gdzie prawda, tam rozum, ale zarazem: gdzie rozum, tam i prawda?"

Chcąc na te pytania odpowiedzieć, trzeba wpierw osobno rozważyć, co to jest rozum, a co prawda. Rozpoczyna się tedy poszukiwanie określenia rozumu. Ludwik odpowiada, że „rozum jest to, co myśli." Pokazuje się atoli, że to zła definicya, bo nie rozum myśli, ale człowiek zapomocą rozumu; inaczej człowiek byłby tylko rozumem; a zatem „rozum jest tem, czem się myśli". Lecz jeżeli rozum jest tem, czem się myśli, to rozum nie jest tem samem, co myśl, a co i w niemowlętach jest widoczne, bo mają one rozum, ale myśli nie posiadają; lepsza więc będzie definicya rozumu, że „rozum jest to władza myślenia." Tem samem atoli pytanie o stosunku rozumu do prawdy trzeba poprzedzić innem, mianowicie w jakim stosunku pozostaje myśl do prawdy, gdyż myśl jest łącznikiem między prawdą a rozumem; „rozum bowiem

[1]) Por. Biesiady j. w. t. XXVII str. 128.

jest jakoby podstawa i grunt, a myśl jest jakoby tamtej obrobienie i uprawienie; rozum jako tworzymo, a myśl jak utwór; rozumu jako treść i jestestwo, a myśl jako jego post i forma" [1]); czyli krótko można powiedzieć, że stosunek rozu mu do myśli jest taki, jak jestestwa jakiejś rzeczy do jej fo my, a formy do jestestwa.

Atoli w rozumie mogą być myśli dwojakiego gatunk jedne przypadkowe, obojętne, które mogą w nim być lub n być (np. myśl o wielorybie, delfinie i t. p.), a inne koniecz istotne, bez których rozum byłby coprawda władzą myśleni ale nie byłby rozumem „w rzeczy i w czynie," a przeciwni posiadając myśl jako swoją formę istotną, już żadnej inn myśli nie potrzebuje do tego, aby był rozumem. Cóż wię jest tą myślą istotną dla rozumu? „Myśl istotna jest ta, któ się w każdej innej myśli powtarza.... i bez której żadna in myśl być nie będzie mogła",[2]) a tem samem musi ona by pierwszą myślą rozumu. Cóż więc ma nią być? Można w dwojaki sposób wykryć myśl istotną rozumu: albo hist rycznie, śledząc rozwój rozumu w jego dziejach początkowyc albo filozoficznie przez odrzucenie ze wszystkich myśli teg co nie stanowi ich dna, ich istoty niespożytej i nietykalne Ta druga droga jest pewniejsza, bo wyprowadzać teoryę z fa tów jest rzeczą trudną, omylną i niebezpieczną, gdyż nierza ko nowy fakt może obalić teoryę. Drogą pierwszą postępuj odkrył Rosmini, że najpierwszą myślą rozumu ludzkiego je byt; Hegel natomiast za takąż myśl podał myśl czystego by i utożsamionego z nim nicestwa oraz stawania się, na co je nak nie można się zgodzić, bo u Hegla myśl istotna nie był by pojedyńczą, lecz mnogą, a w dodatku zawierałaby w sob sprzeczność. Otóż abstrakcyjnie analizując myślenie nie tr dno spostrzedz, że jak stosunek myśli do rozumu jest stosu kiem formy do jestestwa, tak i we wszystkich innych myśla ten sam odkrywamy stosunek, że forma należy do jestestw że jestestwo i forma jego są jedno. W tej myśli istotnej l w tej formule myślenia są zawarte „trzy momenta, mówią

---

[1]) Biesiady j. w. t. XXVII str. 137.
[2]) Biesiady j. w. str. 138.

staremu, albo inaczej trzy chwile, trzy względy, lub też reszcie po prostu trzy części, wchodzące do tej formuły; przód jest forma, potem jestestwo, a na ostatek jedność. zatem pierwsza myśl ma trzy punkta, na których się opie-, a tem samem na trzy strony, pod któremi się może poka-ć.... Pierwsze tedy stanowisko myśli jest forma. Myśl wte-y od formy idzie do jestestwa, przechodząc przez jedność, tym sposobem wzgląd formy, zapomocą drugiego względu dności, łączy z trzecim względem, który jest jestestwa sa-ego. W tem działaniu myśli wzgląd jedności nabiera zna-zenia przyłączenia, dodania formy do jestestwa, które że jest wałem, nazwiemy je: należeniem. Podług tego sposobu mo-na ułożyć oną formułę ogólną pod tą szczególną postacią: e każda forma należy do swego jestestwa, co znów, bo w fi-zofii idzie o ostatnią ścisłość, może się krócej a absolutnie k wyrazić: Forma należy do jestestwa....

„Drugie stanowisko myśli jest odwrotne; tem stanowis-iem jest jestestwo.... Myśl tedy postawiwszy się na tem rugiem stanowisku idzie od jestestwa do formy, przechodząc ównież przez jedność, i tym sposobem do względu jestestwa apomocą drugiego względu jedności przydaje trzeci wzgląd, tóry jest formy. W tem działaniu wzgląd jedności nabiera naczenia przybierania przez jestestwo formy, które że jest totnem i trwałem, nazwiemy *iszczeniem* od słowa: *iszczę* lub *iszczam*. Tu jest drugi sposób myślenia od jestestwa do for-y. I znowu podług niego można i trzeba stosownie ułożyć ormułę oną pierwszą, która ten szczególny sposób myślenia ierwszej myśli wyrazi też pod szczególną postacią, to jest od tą, że: każde jestestwo iści swoją formę, czyli znowu krót-ej i absolutnie: Jestestwo iści formę.....

„Trzecie nareszcie stanowisko myśli jest środkowe; tem anowiskiem jest jedność sama.... Myśl na tem stanowisku, o odbyciu już ruchu od dołu do góry, to jest od formy do estestwa, i napowrót od góry do dołu, to jest od jestestwa o formy, kiedy już między niemi nastąpi zupełne zrównanie, dokona się myślna jedność, myśl właśnie w tej jedności pocznie, i tym sposobem wzgląd formy i wzgląd jestestwa połączone już uważa w tym względzie jasności.... Podług ego sposobu można znowu i trzeba oną pierwszą formułę

ogólną szczególnym sposobem wyrazić, ale tu ten szczególny sposób będzie taki sam, jak i tamten ogólny. Obszerniej rzecz biorąc powie się: każde jestestwo i jego forma, i każda forma ze swojem jestestwem są jedno, a krótko i absolutnie: Jestestwo i forma są jedno." [1])

Punkt to, jak widzimy, zasadniczy w teoryi Semenenki, i dla tego stosuje on go zarówno w dziedzinie istnienia czyli w porządku ontologicznym (ὄν - byt), jak i w dziedzinie poznawania czyli w porządku logicznym, dowodząc przynależności i jedności trzech składników formuły, że jestestwo i jego forma są jedno.

Zacznijmy od uzasadnienia tej formuły w dziedzinie prawdy ontologicznej. Wszak na początku dyskusyi o to szło, jaki jest stosunek rozumu do prawdy; a skoro wykryte zostało prawo, rządzące myśleniem ludzkiem, więc z kolei rzeczy należy wykryć, jakie prawo rządzi w dziedzinie bytu.

Co to jest prawda? „Prawda jest to, co jest, jeśli jest tak, jak ma być".[2]) W tem określeniu prawdy zawierają się dwa twierdzenia; jedno główne („prawda jest to, co jest"), i poboczne, wyrażające zależność („jeśli jest tak, jak ma być"). W pierwszem twierdzeniu „prawda" jest na miejscu jestestwa, „jest" jest na miejscu należenia; „to, co jest" jest na miejscu formy i znaczy formę jakiejś rzeczy. Wyrażenie więc tamto czyli zdanie główne można ująć i w ten sposób, że „prawda jest to forma rzeczy," W drugiem twierdzeniu słówko „tak" oznacza formę zewnętrzną rzeczy; „jest" oznacza należenie do jestestwa, a „jak ma być" jest wyrazem samego jestestwa. Definicyę więc prawdy można wyrazić inaczej w ten sposób, że „prawda jest to forma rzeczy, jeśli forma jest taka, jakie jej jestestwo". Czy tę definicyę prawdy potwierdza rzeczywistość? Popatrzmy na ziarnko lub pestkę. Znajduje się w nich jestestwo całe drzewa, bo gdyby w nich nie było, skądżeby potem drzewo wyszło? Za to niema w nich całkowitej formy drzewa, więc o ile idzie o drzewo, niema w ziarnku lub pestce takiej formy, jaka być powinna; ta forma jednak

---

[1]) Biesiady filozoficzne j. w. t. XXVII str. 143. 144.
[2]) Biesiady filozoficzne j. w. t. XXVIII str. 52. 54.

zjawia się powoli, i każde stadyum rozwoju pestki zbliża urzeczywistnienie pełnej formy drzewa. W tym więc wypadku „jestestwo iści swą formę", przyczem słowo „iści" ma oba znaczenia: i jednorazowości, i następstwa, a tem samem i formuła równie przystosować się może do istot, które odrazu iszczą formę i zawsze ją jednakowo iszczą, jak do istot, które ją iszczą w pewnem następstwie. Tak np. powiedzieć mogę, że jestestwo dyamentu „iści" swoją formę, jak podobnież mogę powiedzieć, że jestestwo drzewa lub zwierzęcia iści swoją formę. Wobec tego, że drzewo wtedy mamy, kiedy pestka ziści formę drzewa, trzeba powiedzieć, że pestka nie jest drzewem prawdziwem, bo nie ma w sobie prawdy drzewa; a przeciwnie kiedy się pestka cała wykształci w drzewo, dopiero wtedy to drzewo posiada swoją prawdę, czyli jest prawdziwem drzewem. Zatem i tutaj prawda jest wtedy, kiedy forma jest równa z jestestwem, a jestestwo z formą, czyli że prawda zależy na tem, aby forma i jestestwo były jedno.

A jak się sprawdza określenie prawdy względem rzeczy pod zmysły podpadających, tak i względem istot „nadfizycznych" musi ono znaleść swe zastosowanie. W rzeczywistości, gdy np. weźmiemy na uwagę rozum ludzki, to i tutaj forma jego objawia się przez twierdzenie, pochodzące od innego rozumu. Wprawdzie byłoby właściwiej powiedzieć, że formą rozumu (umysłu) jest wiedza; wszelako nie moglibyśmy wiedzy poznać, gdyby się nam nie objawiła przez jakieś twierdzenie z zewnątrz pochodzące; przez to znów powstaje możność dwojakiego stosunku: 1-o) między istotą rozumną a jej wiedzą; 2-o) między wiedzą a jej zatwierdzeniem. Atoli oprócz prawdy wewnętrznej, polegającej na zgodności wiedzy, twierdzenia z rozumem, jest jeszcze prawda zewnętrzna, która jest zrównaniem między wiedzą a twierdzeniem, czyli kiedy takie jest twierdzenie, jaka jest wiedza. Niemniej w Bogu jest prawda wewnętrzna i zewnętrzna. W człowieku prawda jest „zrównaniem między jego wiedzą w czynie, a zdolnością jego wiedzenia, czyli inaczej między formą jego rozumu (myśl i wiedza), a jestestwem jego rozumu (władza i zdolność myślenia i wiedzenia)". Natomiast w Bogu rzecz ma się nieco inaczej, bo kiedy Bóg myśli, to myśli o Sobie, o innych zaś rzeczach myśli przez odróżnienie ich od Siebie. Wskutek tego w Bogu

prawda wewnętrzna ze względu na to, że Jego rozum jest samą pełnią wszystkiego, co się wiedzieć może, i sam z Siebie rodzi formę swoją czyli wiedzę, która wszystko wie, na tem polega, że „Jego wiedza jako forma Jego rozumu jest równa Jego wiedności, że tak rzekę, to jest jestestwu Jego rozumu, i to zrównanie jest jednorazowe, zawżdy obecne, odwieczne i wiekuiste, bez początku i końca".[1])

Co do prawdy zewnętrznej polega ona w człowieku na zrównaniu jego wiedzy z jego twierdzeniem; natomiast prawda zewnętrzna odnośnie do Boga objawia się w stosunku do stworzeń albo jako urzeczywistnienie myśli Bożej o stworzeniu, czyli jako stworzenie jakiegoś bytu, albo też jako objawienie myśli Bożej stworzeniom rozumnym. W jednym zaś i w drugim razie istnieje doskonałe zrównanie między wiedzą Bożą a jej zatwierdzeniem. Jest ono wprost widoczne co do rzeczy, które pod wolną wolę nie podpadają, jak np. kruszce, gazy i t. d. Inaczej ma się sprawa z temi rzeczami, które choćby zdaleka od wolnej woli zależą. Tamte zawsze jednakowo się mają, te ostatnie tylko wedle stopnia swej zależności mogą się oddalać lub niedochodzić do wiecznego i zupełnego odbijania myśli Bożej w sobie. Tyczy się to przedewszystkiem istot żywych, które przez szczeble rozwijania się dochodzą do ostatniego stopnia swej doskonałości, i nie odrazu wyrażają ten stopień ostatni, który w myśli Bożej jest ich wzorem, i w którym Bóg je widzi wiekuiście. Jeżeli taka istota wskutek działania wolnej woli na nią dozna przeszkody w swym rozwoju, nie może wówczas odbijać wiernie myśli Bożej w tym świecie. Idea Boża o istocie przez Niego stworzonej jest złożona jako zatwierdzenie, jako wymaganie w jestestwie tej istoty, a istota ma na nie dać odpowiedź w formie, do której przyjdzie; niezrównanie tej formy z ideą nazywamy złem; jest to stan niepełności, braku, jakiegoś rozerwania formy, która być powinna. Nie ulega więc wątpliwości, że prawda każdej istoty jest zrównaniem nie tylko jej jestestwa, ale i jej formy z ideą o niej Bożą, lub krócej: prawda rzeczy jest to jej forma, jeżeli odpowiada idei Bożej.

---

[1]) Biesiady filozoficzne j. w. t. XXVIII str. 58.

Otóż jak prawda ontologiczna jest zgodnością rzeczy z ideą jej w Bogu, i jak każda rzecz posiada swe jestestwo, formę mu odpowiadającą i ich zjednoczenie, tak myśl nasza, poznanie rzeczy powinno odźwierciadlać w sobie te trzy momenty lub względy. W rzeczywistości myśl nasza chwyta każdą rzecz pod owymi trzema względami. „Kiedy się na rzecz patrzy pierwszym rzutem oka i myśli, wtedy widzi się naprzód forma, *jakakolwiek ona jest*, czy całkowita, czy jeszcze nie całkowita, niedoskonała jeszcze lub już doskonała. Wtedy wnioskujemy na jestestwo, i tu służy pierwsza formuła: Forma należy do jestestwa. Kiedy ten wniosek jest uczyniony, wtedy umysł przemyśliwa tę samą rzecz odwrotnie, i z jestestwa wychodząc, sądzi podług tej drugiej formuły: Jestestwo iści formę, sądzi, mówię, czy ta forma już jest cała ziszczona, czy też nie jeszcze. Nareszcie kiedy już widzi lub sądzi formę całą ziszczoną, wtedy tworzy sobie ostatni wzgląd tej rzeczy, ostatnią i zupełną myśl o niej, podług tej ostatniej także formuły: Forma i jestestwo, jestestwo i forma są jedno".[1])

Gdzieindziej Semenenko tak swą myśl wypowiada: „Człowiek widzi naprzód formę rzeczy; jestestwa nie tylko naprzód nie widzi, ale nigdy nie widzi; on tylko wnosi na jestestwo, a wnosi właśnie tem światłem, które się objawia w formule logicznej, która mu daje widzieć, że forma należy do jestestwa. Tem światłem, mówię, wnosi koniecznie z formy widzianej na jestestwo niewidziane, i ten wniosek, takie odniesienie konieczne, jest to, co stanowi właśnie myślenie ludzkie".[2]) „Wprawdzie pospolite mówienie zdaje się innym torem postępować. Mówimy np. człowiek jest istota żyjąca, rozumna, śmiertelna. Zaczynamy od jestestwa i idziemy do formy. Ale to pozornie tylko tak czynimy, rzeczywiście zaś inaczej się dzieje, i w tem samem naszem mówieniu odwrotny jest porządek myślenia naszego. Ten wyraz: człowiek — jest to, co w powyższem naszem powiedzeniu chcemy opisać, a zatem to, co jest nieznane. Opisujemy go tedy przez to, co nam jest znane, a tem jest forma jego, to jest: istota żyjąca, ro-

---

[1]) Biesiady filozoficzne j. w. t. XXVIII str. 54.
[2]) Biesiady filozoficzne j. w. t. XXVIII str. 44

zumna, śmiertelna. Tak, jak gdybym mówił: istota, która w formie swojej jest istotą żyjącą, rozumną, śmiertelną, ta istota w jestestwie swojem jest człowiekiem, nazywa się człowiek. A zatem od formy idziemy do jestestwa, od poznania pierwszej do wniosku na drugie, a nie odwrotnie, to jest nie od jestestwa do formy, choć nawet tok mowy tak się często układa".[1]) Właśnie na tem polega różnica między poznaniem u ludzi a u zwierząt, że zwierzę widzi tylko formę zewnętrzną rzeczy wraz z jej działaniem zewnętrznem na jego zmysły, a o jestestwie nic nie wie, nie pojmuje związku przyczynowego między jestestwem a formą jego; natomiast człowiek widzi tylko formę, a o jestestwie, choć go nie widzi, wie przez wniosek nieomylny, gdyż musi daną formę pomyśleć jako należącą, jako ziszczoną przez dane jestestwo [2]).

Lecz w takim razie rozum nasz poznawałby właściwie tylko formy rzeczy, ale jestestw, które te formy ziszczają, nigdyby nie poznawał. Mogłaby tedy być mowa co najwyżej o stosunku myśli do formy rzeczy poznawanej, ale nie do rzeczy samej.

Trudność to niepoślednia. Ocenia ją też Semenenko należycie. „Łatwiej, pisze on, starym było przepłynąć między Scyllą a Charybdą, aniżeli nam od tylu już wieków przejść zdrowo i bez szwanku między temi dwiema przepaściami. Tu rozum, a tam prawda; tu myśl, a tam rzecz; tu idea, a tam byt: wierutne przepaście, z których albo jedna albo druga pochłaniała dotąd filozofię, a z nią razem i samże rozum i samąż prawdę. I filozofia nie przepłynęła dotychczas tej cieśniny zabójczej. Dotychczas rzuca wszystko albo w przepaść rozumu, albo w przepaść rzeczywistości, dotychczas albo zabija rozum na korzyść rzeczywistości, albo rzeczywistość pali żywcem na ołtarzu rozumu".[3])

Jakżeż tedy filozofia łączy rozum z rzeczą poznawaną? Czy niema żadnego pomostu między niemi? Jest, odpowiada nowsza filozofia; tym pomostem jest idea rzeczy. Wszystko

---

[1]) Biesiady filozoficzne j. w. str. 45.
[2]) Biesiady filozoficzne j. w. str. 48.
[3]) Biesiady filozoficzne w Przeglądzie poznańskim t. XXVIII str. 63.

zależy od tego, jak tę ideę pojmować należy. „Dwa są szeregi odpowiadających, i dwie ich różne od siebie odpowiedzi. Jedna odpowiedź, poczciwa niegdyś, choć się potem w co innego przedzierzgnęła, odpowiedź dziś już podstarzała nieco, ale która aż do pojawienia się szkoły szkockiej powszechnie była dawana i przyjmowana, jest ta, *iż Idea jest to wyobrażenie rzeczy,* jej *przedstawienie w umyśle,* jej *obraz.* Druga odpowiedź, która przez Szkotów wniesiona, przez Niemców potem zagrabiona, gwałtownie w krótkim czasie filozofię opanowała, jest ta, iż idea nie jest tylko wyobrażeniem o rzeczy, ale że, *idea jest rzecz sama,* że idea i rzecz, jak myśl i byt, są jedno i to samo.... ....Jeżeli atoli idea jest tylko wyobrażenie, tylko obraz rzeczy, tedy cała moja wiedza jest tylko w obrazach, tedy wiem wprawdzie doskonale o obrazkach, jakie są w mojej mojej; ale któż mi zaręczy, że tym obrazom odpowiada jakakolwiek rzeczywistość?... Lecz jeżeli z drugiej strony idea jest rzeczą samą, wtedy idea wychodzi z siebie, ze stanu czystej idei, staje się rzeczą, a stawszy się rzeczą, już nie stanie się napowrót ideą samą w sobie, ale jest jedno i to samo, co rzecz; jeżeli będę szukał idei osobnej od rzeczy, próżno jej szukać będę, idei prawdziwej w samej sobie niema, wszystkie idee prawdziwe są rzeczami, i innej prawdy nie mają; prawdziwych idei poza rzeczami niema i być nie może"[1]).

A sam Semenenko jakież ogniwo pośrednie radby widzieć między myślą a rzeczą? Owem ogniwem jest: *forma rzeczy w rozumie.* „Każda mianowicie forma rzeczy ma dwie strony: jedną zewnętrzną, przez którą się innym objawia, drugą wewnętrzną, przez którą należy do jestestwa. Ze strony wewnętrznej forma tak jest sprawiona, że się wiąże i łączy ze swojem jestestwem; ze strony znowu zewnętrznej tej jest natury, że się łączy i sprzęga z władzą myślenia, na jaką narafi. Z tego wypływa podwójny stan formy i dwojakie jej mienie się: z jednej strony jest w jestestwie swojem, i stanowi *rzecz*; z drugiej strony jest w umyśle ją pojmującym, i stanowi *ideę*.... Z tych właśnie powodów.... unikamy naprzód stateczność idealistów, którzy z idei robią obraz rzeczy. Idea

[1]) Biesiady filozoficzne j. w. str. 65.

pewno i jak najpewniej nie jest obrazem rzeczy, bo jeżeliby była obrazem, wtenczas wpadlibyśmy w czystą wsobność myślenia, a w zupełny sceptycyzm przedsobny. Wszystkie zarzuty, czynione tym filozofom, chociaż faktycznie może niekiedy wątpliwe, logicznie jednak są najprawdziwsze.... Ale na szczęście idea nie jest obrazem rzeczy, *idea jest samąż formą rzeczy*, chociaż ze swej strony zewnętrznej, tą samą formą, która tkwi i w rzeczy samej, a którą my chwytamy umysłem naszym; więc co innego trzymamy myślą, aniżeli czczy obraz rzeczy, trzymamy owszem przez samą, przez jej formę istotną i od niej nierozłączną. Ztąd wypływa wszelka pewność o rzeczy, i z gruntu wykorzenimy pozór nawet skeptycyzmu. Unikamy następnie drugiej ostateczności, tej mówię, w którą wpadają ci, co ideę uważają za rzecz samą. Idea jest tylko formą rzeczy, i to w rozumie, i to tylko zewnętrzną; do tego aby była rzeczą, brakuje jej jestestwa do formy należnego to jej jestestwo jest poza rozumem w rzeczy samej, więc w rozumie go niema i nigdy być nie może, więc nie jest i nigdy nie może być rzeczą. Ztąd wypływa, że idea istnieje osobno w rozumie, bo tam jako forma myślna tylko łączy się z jestestwem myślnem rozumu, i istnieje przeto tylko myślnym sposobem: jako myśl, jako idea".[1])

Pozostało jeszcze jedno pytanie, mianowicie w jaki sposób rozum poznaje sam siebie? Czy na on już wrodzoną ideę siebie, czyli formę wiedzy o sobie, czy też zwolna ją urzeczywistnia? Odpowiada na to Semenenko usty Jańskiego: „Jeśli to prawda, że idea jest forma rzeczy w rozumie, tedy dla tego idea jest ideą, że z jednej strony forma ona rzeczy ma swoje jestestwo, jest formą *czegoś*, z drugiej strony rozum jako forma swoja własna, a posiadająca swą ideę, ma także swoje jestestwo, jest także coś. Gdyby tedy rozum miał sam o sobie ideę (bo to jest wiedza siebie), nie przez wpływ innych form i odróżnianie siebie od nich a ich od siebie, lecz przez własne widzenie siebie samego, tedy rozum jako forma musiałby widzieć swoje własne jestestwo; owoż my jestestwa nie możemy widzieć jak tylko pod jakąś formą; a więc tedy

---

[1]) Biesiady filozoficzne—w Przeglądzie poznańskim t. XXVIII str. 66 i 67

ozum, jako forma, musiałby widzieć swoje jestestwo pod in-
ą formą, byłaby forma patrząca i forma widzenia, co już
onieczenie przypuszcza dwie formy w rozumie. Ale nie na
em koniec. Forma widziana, z tego cośmy powiedzieli, aby
yć czemś, aby być widzianą, musiałaby mieć swoje jestestwo,
tóremby było samo jestestwo rozumu. Lecz tem samem
rawem i koniecznością forma widząca musiałaby także mieć
woje jestestwo, czy to samo, co pierwej, czy inne; bo na-
rzód inaczej widzieć, nawet byćby na chwilę nie mogła;
potem nie miałaby do czego odnieść swego widzenia, komu
o udzielić. Patrz tedy, coby wtedy było z rozumem? Była-
y naprzód pierwsza forma, forma widziana, a z nią jestestwo;
yłaby potem druga forma, forma widząca, a z nią także jej
estestwo, czy to samo co pierwej, czy inne. A ponieważ
bie formy każda ze swojem jestestwem są natury rozumnej,
tąd konieczne następstwo, że to są dwie osobne osoby. Mó-
ić tedy, że rozum jakiej istoty sam siebie widzi, nie przez
dróżnianie się od innych istot, ale bezpośrednio, bez żadnego
pływu z zewnątrz, jest to twierdzić, że w tej istocie są
wie osoby".[1])

W myśl tedy Semenenki pewna troistość byłaby podsta-
ą zarówno czynności myślnej, jak i istnienia rzeczy. W po-
ządku bowiem logicznym „zakon myślenia, jak pisze O. Smo-
kowski, wyrazi się wtedy formułą: Forma należy do jestes-
wa. Racyą, dla której myśl nasza według tego zakonu my-
li, jest Zasada Własnego (Proprii). Gdy bowiem mówimy,
e forma należy do jestestwa, to dla tego, że rozumiemy, iż
oś nie jest samem w sobie, ale należy do czegoś innego, że
edna rzecz należy do drugiej, jest jej własnem (własnością),
ej się przypisuje (attributum seu Proprium); mamy tedy po-
ęcie należenia, czyli własnego. Zasada ta jest nam wrodzona
jest pierwszą zasadą.

„Idąc dalej, ponieważ znaleźliśmy jestestwo patrząc na
rmę jego, ta musi być tem samem skutkiem jego. W poję-
u tedy, że forma należy do jestestwa, znachodzi się i to
ugie, że: jestestwo wydaje formę. A znachodzi się dlatego

[1]) Biesiady filozoficzne w Przeglądzie poznańskim, t. XXVIII str. 70.

znowu, „że rozumiemy, iż coś jest przyczyną czegoś; mamy więc w sobie drugą zasadę wrodzoną: Zasadę Przyczyny. „Trzecim zakonem dla ks. Semenenki jest zrównoważenie obu ruchów myślnych: z formy do jestestwa idącego, i z jestestwa do formy, i zawyrokowanie, że forma i jestestwo są jedno... Trzecią zasadą jest tedy Zasada tożsamości. Te wszystkie trzy zasady łączą się w jednej, wyższej, zasadniczej. Tą zasadą jest Zasada absolutna, bezwzględna Bytu. Jest to pojęcie, w którem pojmujemy i myślimy, że coś jest. Podług niej myśl myśli, że to co jest, jest, i tym sposobem daje zakon bezwzględny" [1]).

Odnośnie znów do dziedziny metafizycznej tak O. Smolikowski przedstawia zapatrywania Semenenki: „Wszelka istota i istniejąca lub nawet możliwa przypuszcza koniecznie przynajmniej dwa pierwiastki istnienia.... Tymi pierwiastkami powszechnie przyjętymi są: substancya i przypadłość. Substancya istnika stworzonego nie może istnieć bez przypadłości ani przypadłość nie może istnieć bez substancyi. Otóż z tej wzajemnej zależności między substancyą a przypadłością wynika troisty stosunek całkiem wewnętrzny, a konieczny w każdej istocie, która istnieje, lub którą przypuszczamy, że istnieć może.

1-o. Stosunek przypadłości do substancyi. Nazywa się on tkwieniem (inhaesio), bo przypadłość tkwi w substancyi i pod tym warunkiem tylko istnieje; inaczej nie istniałaby. Tkwienie jest tedy stosunkiem istotnym.

2-o. Stosunek substancyi do przypadłości. Nazywa się on podmiotowością (subjectio), bo substancya służy przypadłości jako podmiot tkwienia. Być podmiotem tkwienia jest koniecznym warunkiem istnienia substancyi w rzeczy (esse in actu). Jest to więc także stosunek istotny.

3-o. Stosunek środkowy, który wypływa z dwóch pierwszych, pobocznych i krańcowych. Jest to stan zjednoczenia i równowagi tak tkwienia jak i podmiotowości, w którym to stanie substancya i przypadłość przenikają się wzajemnie, sta-

---

[1]) Por. O Smolikowski: System filozoficzny X. Piotra Semenenki w Przeglądzie kościelnym (Poznań 1904) str. 201.

ją się jednem i dają w rezultacie jednolitą istotę istniejącą. Ten stosunek nazywa się utożsamieniem (identitas)"[1]). Krótko mówiąc, Semenenko przyjmuje w rzeczach trzy składniki: jestestwo, jego forma, w końcu siła, która łączy jedno z drugiem. Co do siły przyjmował Semenenko jedną siłę powszechną, której rozgałęzieniami są siły indywidualne w stworzeniach[2]).

Jak się z powyższego przedstawienia okazuje, poglądy filozoficzne Semenenki odbiegają w niejednym punkcie od zasad scholastycznych, a przynajmniej modyfikują te zasady dość silnie. Czy zawsze na lepsze? Nie ze wszystkiem. Zwróćmy uwagę tylko na niektóre punkty.

Odnośnie do teoryi poznania mamy w myśl poglądów Semenenki naprzód poznawać formę rzeczy. Otóż bezprzecznie nie chwytamy umysłem odrazu istoty rzeczy, lecz musimy do niej dochodzić poprzez jej własności, przymioty, słowem: poprzez jej formę. W tem Semenenko ma zupełną racyę. Idzie tylko o to, czy w teoryi Semenenki jest umożliwione poznanie swej istoty, czyli jestestwa, stanowiącego jedność ze swoją formą. Semenenko się zastrzega, że istoty rzeczy nigdy nie poznajemy, ale mamy się jej tylko domyślać przez wnioskowanie, że skoro forma jest, to musi być i istota do tej formy należąca. Z drugiej strony poznanie formy nie jest jeszcze poznaniem jestestwa, bo znów podług Semenenki, jestestwo i forma jego są wprawdzie czemś jednem, ale nie są tem samem. Czyż w tem przedstawieniu nie powraca teorya Locka i Kanta? Wszak podług pierwszego poznajemy tylko przypadłości rzeczy, a substancyę pojmujemy jako coś, czego trzeba się domyślać jako kitu, spajającego przypadłości. Podług Kanta znowu jest istota rzeczy, „Ding an sich", a Semenenkowe jestestwo całkiem przed nami ukryte, substancya jest tylko czystem pojęciem apriorycznem. Wobec tego w myśl teoryi Semenenki możliwa byłaby wiedza tylko o formach, ale nigdy o substancyi. Do tego też zmierza jego definicya prawdy, że jest to forma rzeczy, byleby forma była taka, ja-

[1]) O. Smolikowski j. w. str. 350.
[2]) O. Smolikowski j. w. str. 350 i 351.

kie jest jestestwo. Definicya ta odnosić się może tylko do prawdziwości rzeczy, czyli jest definicyą prawdy ontologicznej, i to w tem jej znaczeniu ciaśniejszem, podług którego prawdą jest to, co się zgadza ze swoją ideą. Można bowiem prawdę ontologiczną określić obszerniej jako poznawalność rzeczy według tego, czem ona jest. Natomiast definicya prawdy, podana przez Semenenkę, nie nadaje się do prawdy logicznej, skoro mamy poznawać tylko formę rzeczy, a nie rzecz samą. Zapomniał bowiem Semenenko roztrząsnąć, o ile wiernie chwytamy naszymi zmysłami formę rzeczy, istniejącą przedmiotowo. Nie potrzeba wykazywać, że różne czynniki mogą wpływać na wynik naszego poznania. Słońce np. i księżyc przedstawiają się naszemu poznaniu jako krążki płaskie, choć są ciałami sferycznemi; daltonista nie widzi barw niektórych, lub widzi przedmioty w innych barwach, aniżeli w rzeczywistości; inaczej wyglądają przedmioty oświecone światłem magnezyowem, a inaczej w świetle słonecznem i t. d. Co nam wobec tego może zaręczyć, że forma, którą mamy w rozumie, jest tą samą formą, która jest w rzeczy? Czy niema tu ukrytej cichaczem Leibnizowej: harmonia praestabilita? Nie było więc powodu dostatecznego do porzucania owej teoryi, podług której rzeczy poznajemy zapomocą ich obrazów, wytworzonych w nas przez działanie tych rzeczy na nasze zmysły. Zresztą, jeżeli się nie mylimy, Semenenko podstawił tylko wyraz: forma w miejsce obrazu, nie zmieniając samej rzeczy. Ma on jednak słuszność odrzucając obraz rzeczy jako to, co mamy poznawać. Wszelako i to nie powinno było ujść jego uwagi, że scholastycy, jak św. Tomasz z Akwinu, Albert W., Duns Szkot., św. Bonawentura i t. d. nigdy nie nauczali, że poznajemy obraz rzeczy, a nie rzeczy same; owszem kładli oni wielki nacisk na to, że obrazy są tem, przez co poznajemy same rzeczy.

Również nie można się zgodzić na to, jakoby prawem myśli najpierwszem miały być owe trzy, przez Semenenkę przyjęte zasady, gdyż nie ulega wątpliwości, że cokolwiek poznajemy, poznajemy to w pierwszym rzędzie jako coś, co jest, jako byt, a dopiero następnie przychodzą dalsze refleksye nad naturą zauważonego lub pomyślanego bytu, a więc że w by-

ie można wyróżnić jego istotę od formy jej bytowania, lub
)zważać stosunek jestestwa do formy. Także co do znacze-
ia zasad: tożsamości, przyczynowości i inherencyi, tylko za-
ada tożsamości może uchodzić za logicznie pierwszą w po-
ównaniu z dwiema innemi. Wprzód bowiem muszę pomyśleć
yt identyczny z sobą samym, a dopiero następnie mogę się
ytać, skąd się ten byt wziął, kto go sprawił, oraz jakie ma
ecny czyli swoją formę, lub czy forma może istnieć samoistnie,
zy przeciwnie, istnieć może tylko przez to, że tkwi w da-
em jestestwie?

W porządku metafizycznym nie można się zgodzić na
), aby między substancyę a przypadłość wsuwano trzeci
złon samodzielny: siłę. Jeżeli siła niema być bytem sub-
tancyalnym, to może być tylko przypadłością, a wówczas
ie można tworzyć dla niej osobnej kategoryi. W tym wy-
adku, t. j. w razie przyjęcia siły jako członu trzeciego, wsu-
iętego między jestestwo a jego formę, zachodzi obawa uza-
adniona rozbicia jedności metafizycznej jestestwa; siła bo-
iem miałaby swoje jestestwo i swoją formę, a zatem i swo-
istnienie; to samo trzebaby powiedzieć o jestestwie oraz jego
rzypadłościach czyli formie, i wówczas mamy zamiast jednej
sobie substancyi zlepek trzech różnych jestestw. Ostrożniej
ostąpił św. Tomasz z Akwinu w tej sprawie nauczając, że
rzypadłości, do których także i siła należy, nie posiadają
wego własnego istnienia, wyodrębnionego od istnienia sub-
tancyi, w której tkwią, lecz istnieją istnieniem substancyi.

W końcu co do istnienia jednej powszechnej siły, której
szystkie inne siły byłyby tylko rozgałęzieniami, jest możli-
e, że przebija się w tem wpływ teoryi, głoszonych około
wego czasu przez papieskiego astronoma Jezuitę O. Angelo
ecchi; dzisiaj ten pogląd uległ dość znacznym zmianom.

Swoją Teodyceę wyłożył Semenenko w książce: „Credo.
hrześcijańskie prawdy wiary". (Lwów 1885). Rozprawia on
am o naszem poznaniu Boga przez rozum czysty i przez wia-
ę objawioną; zastanawia się nad istotą Bożą i Jej przymio-
ami, wreszcie nad stosunkiem Boga do świata, przyczem
oddaje krytyce panteizm i jego formy oraz błędy dualizmu,
rzyjmującego obok Boga niestworzoną materyę odwieczną,

poczem pozytywnie dowodzi, że świat został z nicości stworzony przez Boga. Rozważania te ujęte zostały we formę konferencyj duchownych.

Wiele myśli filozoficznych można znaleść w książce: „Ojcze nasz". (W Krakowie 1896). Przy sposobności rozbioru siedmiu próśb tej modlitwy autor wyłuszcza znaczenie zła tak pod względem metafizycznym jak i moralnym; bada stosunek Boga do człowieka, cel człowieka najwyższy jak i bliższy, polegający na walce z własnemi namiętnościami i t. d.

W r. 1896 wydał O. Smolikowski: Mistykę ks. Piotra Semenenki. Semenenko nie oddziela mistyki od ascetyki, a obydwom naznacza ten sam cel, mianowicie dążenie do jak najściślejszego zjednoczenia się z Bogiem. „Zadaniem mistyki jako nauki, powiada on, jest przedstawić drogę do tego celu wiodącą. Jej ostatnim kresem jest wprawdzie Bóg, ale się ona nie targa na odsłonienie praktyczne i dotykalne Jego łona; ona to zostawia Bogu samemu; ona tylko człowiekowi pokazuje drogę, jak dojść do tego, aby się Bóg mógł podobnie jemu odsłonić, a człowiek był w stanie wejść do tej tajemnicy" (str. 8). Punktem wyjścia dla mistyki jest poznanie człowieka. Tu właśnie okazał się Semenenko mistrzem niezrównanym; sięgnął on tak głęboko w tajniki duszy ludzkiej, tak umie analizować przeróżne strony pragnień, zachcianek, pokus, słowem całego serca ludzkiego, tak odsłania nędzę moralną człowieka, że wcale nie łatwą byłoby rzeczą prześcignąć go w tym względzie. A nie tylko duszę indywidualną umiał Semenenko odzwierciadlać według jej natury rzeczywistej; czyni on to samo z duszą zbiorową społeczeństwa polskiego, wykazując wadliwość wychowania, które dozwala rozwijać się marzycielstwu, a nie zwraca myślenia ku rzeczywistości, wskutek czego społeczeństwo polskie żyje więcej sercem, z którem wyobraźnia ma ściślejsze pokrewieństwo, aniżeli rozumem[1]).

Książka: „Towiański et sa doctrine jugés par l'enseignement de l'Eglise" (Paris 1850), oraz: „Kazanie do różnowierców między nami — miane 4 października 1857" (Poznań 1858) zaj-

[1]) Por. artykuł O. Smolikowskiego p. t. System ascetyczny X. Semenenki w Przeglądzie kościelnym (Poznań 1903), zeszyt lipcowy str. 1—19.

mują się Towiańskim i jego błędami. Semenenko przechodzi punkt po punkcie naukę katolicką i zestawia z nią punkta nauki Towiańskiego sprzeczne z tamtymi, i wykazuje, że nauka Towiańskiego nie jest bynajmniej, jak on sam twierdził, wyższem wyrozumieniem Ewangelii i dalszym rozwojem nauki Kościoła, tylko pozostaje z tą nauką w oczywistej sprzeczności.

Poglądy historyozoficzne Semenenko wyraził w dwóch rozprawach. Jedna z nich p. t. „Historiozofia. Ogólny rzut oka na całe dzieje", ukazała się w Przeglądzie poznańskim [1]); druga p. t. „Wyższy pogląd na historyę Polski. (Myśl Boża w jej dziejach)" — była drukowana w Krakowie 1892.

Świat zarówno zmysłowy jak i duchowy, pisze Semenenko, został stworzony przez Boga z tą atoli różnicą, że świat zmysłowy stanął na proste słowo Stwórcy, bez żadnego ze swej strony współudziału, a świat duchowy musi się sam przyczyniać do swego stworzenia i ostatecznego utworzenia. Wobec tego „dzieje są stwarzaniem spólnem Bożem i człowieczem, albo iszczonem w człowieku, albo niszczonem, i wydającem w ten sposób dwa dzieła: jedno żywota, a drugie śmierci, będące w ustawicznej z sobą walce, a potem w wiecznem rozłączeniu". Celem i końcem, ku któremu tak jednostki ludzkie, jak i ludzkość cała powinna zmierzać, jest Jerusalem niebieskie czyli niebo. „Ten ostatni koniec, powiada Semenenko, jest pierwszą przyczyną i powodem dziejów; dla tego zamiaru swego i dla jego osiągnięcia Bóg dzieje rozpoczął, ciągnie je dalej i prowadzi do końca. Samo istnienie przeciwnego dzieła i rozwijanie się świata wiecznego zamieszania i śmierci, ma ku temu samemu służyć, to jest, aby tamto dzieło uczynić doskonalszem, wspanialszem, Boga godniejszem".

Wielu pisarzy, jak niegdyś Vico, później Voltaire, Turgot, Condorcet, Herder, Lessing, Saint-Simon, Schelling, Hegel, Cousin i t. d. pojmując ludzkość panteistycznie, bronili zdania, że ludzkość postępuje bezustannie naprzód w swym rozwoju. Jest to twierdzenie z gruntu fałszywe, bo o postępie może wtedy być mowa, kiedy się zna dobrze cel, ku któremu ma-

[1]) Przegląd poznański r. 1863 t. XXXV str. 365 — 394; t. XXXVI str. 265 — 309.

my się posuwać; tego celu niemasz w panteistycznem pojmo
waniu dziejów, zatem i o postępie ciągłym nie może być mo
wy. W rzeczywistości jest w ludzkości postęp, ale nie jed
nostronny, tylko podwójny, bo jest postęp złego, a po nim
postęp dobrego, oraz podwójne upadanie: upadanie dobrego
pod nawałem złego, i upadek zła pod parciem dobrego. W ja
kimże tedy porządku i w jakim celu odbywały się i odbywa
ją dzieje ludzkości?

Na to odpowiada Semenenko, że ten porządek nie może
być inny, tylko ten, podług którego się odbyło stworzenie
świata widzialnego, gdyż jedna jest myśl Boża we wszystkich
Jego dziełach, i drugiej odmiennej Bóg niema i mieć nie może.
Tą bowiem myślą Bożą istotną jest Jego własna istota, a stąd
każda Jego myśl na zewnątrz objawiona jest tylko obrazem
i podobieństwem tej myśli wewnętrznej. Stworzenie świata
zmysłowego ziściło, chociaż w sposób niedoskonały, myśl Bo
żą; za to świat duchowy wciąż zmierzać powinien do tego,
aby ziścić jak najdoskonalej myśl Bożą, wyrazić w sobie i na
sobie doskonały obraz i podobieństwo swego Stwórcy i Boga.
Wobec tego dzieje świata duchowego powinny się rozwijać
i rozwijają się według porządku, w jakim następowało stworze
nie świata. Sześć zatem dni biblijnych wyraża tyleż okresów
odmiennych historyi ludzkiej, a jak po 6-ciu dniach nastąpił
wraz ze stworzeniem człowieka odpocznienie w dziele stwo
rzenia, tak po 6 okresach dziejów nastąpi okres siódmy, okres
pokoju i tryumfu. Weźmy dla przykładu okres pierwszy dzie
jów. Odpowiada on pierwszemu dniowi stworzenia, a który
według księgi Rodzajów obejmuje stworzenie materyi nie
ukształtowanej oraz światła. Owa ziemia czcza i pusta (toh
vabohu), są to, powiada Semenenko, atomy puste, pyłki czcze
niestanowiące jeszcze molekuł, a więc nieułożone jeszcze w cia
ła. Na to potrzeba siły, a jest nią światło albo pierwiastek
ognia lub powszechna siła, którą nazywać zwykliśmy atrakcyą
molekularną, powinowactwem chemicznem, światłem, ciepli
kiem, elektrycznością, magnetyzmem, odem i t. d. Otóż i du
sza ludzka po swem stworzeniu była jako ziemia czcza i pu
sta, żadnego w niej światła, żadnego życia, póki do niej Bóg
nie przemówił; a jak ziemia jeszcze nie była uformowana
a tylko istniały luźne atomy, tak i w duszy były złożone za

ły, jakby ziarnka wszystkich idei, wszystkich uczuć moral-
ch, wszystkich zamiarów i uczynków, z których może się
worzyć świat duchowny i moralny: słowem dzieje ducha
dzkiego. Światłem duchowem dla człowieka było objawienie
że, którego najpełniejszym wyrazem było przykazanie, bo
iem zjawiła się siła, stwarzająca świat moralny: rozpoczęły
dzieje.

W taki to sposób osądza Semenenko dzieje ludzkości
dług myśli zasadniczych w opisie dni stworzenia. Nie da
atoli zaprzeczyć, że charakterystyka niektórych epok po-
stawia wiele do życzenia, a punkt wyjścia całkiem dowolny.

W związku bardzo ścisłym z rozprawą o historyozofii
ólnych dziejów ludzkości pozostaje druga rozprawa: „Wyż-
y pogląd na historyę Polski", gdyż ta ostatnia przez swoją
storyę wchodziła w związek z pewnymi okresami dziejów
dzkości w Europie. Autor rozpoczyna swą rzecz od rozró-
enia dwóch, wzgl. trzech pojęć: plemienia, narodu i pań-
wa. Wprawdzie i plemię i naród mogą się wywodzić od
lnego pnia, od jakiegoś wspólnego rodzica; ta jednak mię-
y plemieniem a narodem istnieje różnica, że podług Seme-
nki „plemię może pozostać jako ciało bez myśli i bez du-
a, nie mające wyższego celu ani zakonu, dających życie
rządzących jego życiem"; natomiast „jeżeli plemię jakie ma
yśl przewodniczącą jego życiu, ma ducha, który ją pojmuje,
stąd i cel i zakon swego życia społecznego i historycznego,
kie plemię staje się narodem". Również państwo a naród
e są to pojęcia identyczne, bo „państwo może liczyć wiele
emion podbitych, słuchających jednej władzy, czy ta władza
a myśl wyższą, czyli też jej nie ma, czy te plemiona zlały
w jedno, czy też stoją osobno". Przeciwnie „naród jest
ykle jednem plemieniem, a jeżeli ich spotkało się kilka,
dy zlały się w jedno" (str. 10). Ten ostatni wypadek, zda-
em Semenenki, zaszedł i co do Polski, którą stanowili Po-
nie nad Wisłą i Polanie nad Dnieprem; nad Wisłą nazywali
oni Polacy, nad Dnieprem Rusini; „są to jednak dwa od-
one szczepy jednego plemienia".

Faktem, który zadecydował o dalszym rozwoju Polski,
ło przyjęcie Chrześcijaństwa i oddanie, wzorem innych na-
dów, jej w lenno Stolicy apostolskiej przez Bolesława Chro-

brego; w ten bowiem sposób Polska dostała się w krąg okresu piątego ogólnych dziejów, a których teatrem była Francya, Hiszpania, Anglia, Włochy i Niemcy. Tak się rzecz miała pod względem czasu. Pod względem przestrzeni Polska zajęła miejsce skrajne, stanęła u brzegu z jednej strony między Chrześcijaństwem całem, a z drugiej między barbarzyństwem. Było to miejsce prawdziwie opatrzne, bo wpłynęło na cele powołania Polski. Tych celów było kilka: po pierwsze była ona powołana, aby się stała narodem chrześcijańskim; po drugie umieszczona w środku Słowiańszczyzny, została powołaną, aby stworzyć niejako Bogu i Kościołowi świat słowiański; po trzecie, miała ona, przyłączając siły słowiańskie do sił działających dawniej w historyi, dopomagać ze swej strony do zaprowadzenia na ziemi, o ile być może, doskonałego społeczeństwa chrześcijańskiego, a tem samem i do tryumfu Kościoła.

Obok tego powołania głównego miała Polska i powołanie ściślejsze, wynikające z jej położenia w czasie i w miejscu historycznem, a to obronę Chrześcijaństwa przed Mongołami i Tatarami, przed schyzmą i przed muzułmaństwem, słowem miała ona być w najpiękniejszem słowa znaczeniu *rycerzem chrześcijańskim*. Jej rycerstwo powinno się zwać: *Wiarą*, a król: *królem prawowiernym* (rex fidelis); wreszcie powinna była zostać łącznikiem między Kościołem wschodnim a zachodnim. Taka jest myśl Boża co do Polski; a jeżeli Polska słabo się wywiązywała ze swych zadań, jeżeli im często uchybiała, to jest to jej winą i grzechem, ale nie zmienia to myśli Bożej ani prawdy historycznej.

Autor przechodzi następnie epoki opatrzne historyi Polski, a to epokę I (w. X — XIII), epokę II (w. XIV — XVI), oraz III (w. XVII — XIX). Dźwignią czynów historycznych Polski w pierwszej i drugiej epoce była Wiara i Nadzieja. W epoce I obietnica dóbr wyższych, nieskazitelnych, wiecznych i tych dóbr nadzieja opanowała owe serca proste, i dała im dość mocy, aby się wyrzec fałszywych dóbr tego świata, pożądania cudzej własności. W II epoce podobnym czynnikiem była wiara wyższa, a pod jej wpływem Polska została katolicką, samowiednie i rozmyślnie katolicką. W epoce III miała się rozwinąć miłość, a w ślad za nią prawdziwa równość i jedność braterska, doprowadzenie wszystkich do równych

swobód, równych korzyści, i to nie przez prawo żelaznej ręki demokratycznej, ale przez zakon chrześcijański. Należało tedy znieść z jednej strony niewolę chłopską, z drugiej pokonać Moskwę, aby następnie urządzić swe stosunki w duchu miłości. Tego niestety Polska nie zrozumiała. „Niewola chłopska coraz stawała się uciążliwszą i głośniej wołającą o sprawiedliwość do nieba. Tem samem coraz większa przeszkoda, aby Polska dopełniła swego ostatniego posłannictwa" (str. 64). Wtedy to Bóg zesłał chłostę w postaci Szwedów, którzy za słabi byli, aby ostatecznie kraj i naród zgładzić, ale dość silni, aby skarcić i nauczyć rozumu Polskę. Bóg osiągnął swój zamiar: Jan Kazimierz ślubuje uroczyście we Lwowskiej katedrze przywrócić sprawiedliwość oraz rozciągnąć nad kmiotkami dłoń ojcowską i braterską. Znów nie trwały owe śluby zbyt długo, Polska ich nie dopełniła. Nie skorzystała ona także z momentu dziejowego, jaki jej Chrystus zgotował, gdy hetman wielki koronny przyprowadzał carów w niewolę wziętych, a z nimi Moskwę całą, przed stopy króla, otoczonego majestatem senatu i narodu całego (str. 68). Sądząc po warunkach, jakie Polska przyjmowała dla Władysława, mającego zostać carem, okazuje się, że Polska sprzeniewierzyła się swemu posłannictwu, nie szło jej już o chwałę Bożą, jak za Batorego, ale o własny, ludzki interes, a ten grzech zemścił się na Polsce, iż właśnie od Moskwy została pokonana. Przedtem jednak Bóg ją upomniał przez bunty kozackie, ale już Polska straciła zmysł swój dla sprawy Bożej, już Boże upomnienie było bezskuteczne. Przypomniała ona sobie swą misyę za Sobieskiego, ale był to wysiłek jej ostatni, po którym, legła w moralnem rozprężeniu i bezwładności, w duchowem uśpieniu i letargu, w zmysłowem czasowaniu się i pozwalaniu sobie wszystkiego" (str. 79).

Nadszedł wiek XVIII. Królowie Sasi otworzyli drzwi Polski na oścież dla Piotra W., w społeczeństwo wślizgnął się i rozwielmożnił duch rozpusty; na dworze królewskim, jak we Francyi, rządzą kobiety, nastaje okres rozwodów nieprawnych, a duch niewiary zapuszczał coraz szersze kręgi obejmując nie tylko świeckich, lecz i duchownych. Byłby on się szerzył dalej, gdyby Bóg nie był spuścił swej kary uprzedzającej i ratującej. Pod wpływem francuskich teoryj zapanowało sobko-

stwo, sejmy nie dochodziły do skutku, a możnowładcy, którzy niechętnie się zjawiali na dworze swego króla, gięli swe karki i czoła przed dworem moskiewskim, bo spełniać się zaczęło przysłowie: „quos Deus perdere vult, dementat". Nie wszystko jednak było złe i zepsute, rdzeń narodu, niższa szlachta i lud posiadały jeszcze wiarę i obyczaj chrześcijański; należało ratować tę część zdrową. Bóg ją też uratować postanowił zsyłając śmierć polityczną na Polskę. Przed skonaniem politycznem dał jej Bóg moment, w którym weszła w siebie, rozejrzała się po swych dziejach, chciała nawrócić do swych zadań historycznych w konstytucyi 3-go maja, „lecz ona już mimo to być nie miała. Taki wyrok Boży. I Bóg tylko przez tą ostatnią łaskę daje jej łaskę dobrej śmierci. Tym sposobem Polska ma śmierć szczęśliwą. Po długiem konaniu, w chwili jasnego widzenia przedśmiertnego Polska przygotowała się do śmierci: uznała winę, uczyniła akt skruchy, przyrzekła poprawę, zapisała restytucyę, i kiedy oprawcy przyszli dać jej ostatnie pchnięcie, po chrześcijańsku Bogu ducha oddała. I dlatego zmartwychwstanie" (str. 96). Lecz do tego zmartwychwstania musi się ona przygotować przez przejęcie się do szpiku i kości zasadami wiary katolickiej.—

Bije z tej rozprawy, jak widzimy, potężna miłość ojczyzny, ogrzewa jeszcze większą miłością Boga. Semenenko, w którym odezwała się polska dusza jego dziada, radby widzieć tę Polskę wielką, radby ją mieć filarem Kościoła, widzi jej cele wielkie i rolę, którą mogła była odegrać w dziejach Europy i Kościoła, ale też tem więcej boleje nad zaślepieniem i klęską tego narodu. Bez obwijania też rzeczy w bawełnę wyrzuca on grzechy opuszczenia nawet Jezuitom i Pijarom, nie lęka się tykać imion wielkich w narodzie i powiedzieć prawdy tym, którzy jako możniejsi i czoło narodu najwięcej zawinili w nieszczęściach Polski. Tylko wielka miłość Polski, i tylko gorliwość iście apostolska mogły mu podyktować myśli jego płomienne.

Pozostała nam do omówienia rozprawka o Averroësie [1]). Jestto krytyka książki Ernesta Renana: „Averroës et l-o Aver-

[1]) Por. Przegląd poznański (1860) t. XXX str. 509—526.

roisme, essai historique". Paris 1852. Renan nie umie ocenić znaczenia Averroësa i jego szkoły dla dogmatów chrześcijańskich, lecz pisze rozprawę o nim dlatego, że jak się wyraża, „pod pewnym względem ważniejsza jest wiedzieć, co umysł ludzki myślał o pewnem zagadnieniu, niż mieć samemu o niem jakiekolwiek zdanie". Atoli chociaż Renan tylko dla prostej ciekawości napisał książkę o Averroësie, można z niej odnieść korzyść niemałą, aczkolwiek nie tę, którą Renan chciał swych czytelników uraczyć. Averroës nie tylko był szkodliwy, co Renan podnosi, ale był też i wielce użyteczny dla Chrześcijaństwa, a tego Renan nie umie ocenić i tych zasług wskazać. Inaczej go zrozumiał malarz Traini, który około r. 1340 wymalował obraz dla kościoła dominikańskiego św. Katarzyny w Pizie. W pośrodku obrazu wystaje w mocnych rozmiarach głowa św. Tomasza jako przedstawiciela wiedzy chrześcijańskiej. W górze Bóg, źródło światła, otoczony Serafinami, spuszcza promienie na Mojżesza, na Ewangelistów, na św. Pawła, zawieszonych wśród obłoków. Wszystkie te promienie odbijają się na czole św. Tomasza, który oprócz tego odbiera trzy promienie bezpośrednio od Boga. Z obu stron anielskiego Doktora widzieć się dają Platon i Arystoteles, trzymający księgi w ręku, a od każdego płynie nić złota do oblicza św. Tomasza. On zaś, na przystolu swem siedzący, trzyma na kolanach swe dzieła, od których wychodzą inne promienie oświecające jego następców, u stóp jego zgromadzonych, Wyżej ponad swemi księgami trzyma on w ręku Pismo św. otwarte na tym wierszu: Veritatem meditabitur guttur meum, et labia me detestabuntur impium! I oto — ten bezbożnik, to Averroës! Leży on pod stopami św Tomasza, w dumnem rozmyślaniu, daremnie sili się podnieść opierając się na łokciu, wściekłość i przekleństwo usiadły mu na ustach, istny bezbożnik! Przy nim jego wielki komentarz leży otwarty, ale obliczem do ziemi, przeszyty promieniem mścicielem, wychodzącym od św. Tomasza. Otóż Renan, który ten obraz opisał, przeszedł mimo niego, nie umiejąc odgadnąć jego znaczenia. Malarz głębiej sięgnął w rzecz, i dlatego na obrazie pomieścił Averroësa. Był on na obrazie potrzebny ze swym komentarzem do Arystotelesa, bo ów komentarz zawierał cenne wskazówki dla mistrzów chrześcijańskich, w jaki sposób,

oparłszy się na Arystotelesie, należy pogłębić i usystemizować naukę chrześcijańską, a stąd Averroës przy dogmatyzowaniu tej nauki oddawał walną przysługę myślicielom chrześcijańskim. Tego znaczenia opatrznościowego Averroësa nie umiał Renan odgadnąć, choć uczynił to jego mistrz historyk filozofii Henryk Ritter w swem dziele: „Geschichte der Philosophie" VII T. str. 85. Za to Renan należycie przedstawił wpływ ujemny, jaki Averroës swą nauką o jednym wspólnym umyśle czynnym wywarł na scholastyków.

Zaznacza tedy Semenenko pokrótce błędy nauki averroistycznej w dziedzinie poznawania, w metafizyce i etyce, przyczem często prostuje fałszywe przedstawienie rzeczy ze strony Renana. Rozprawa ma jako całość rozkład jasny i przejrzysty, sąd trafny o dobrych i złych stronach filozofii Platona i Arystotelesa; szkoda tylko, że terminologia filozoficzna dużo pozostawia do życzenia, niemniej język nie jest tak piękny, jak w Biesiadach filozoficznych.

W końcu stolikom wirującym poświęcił Semenenko dwa listy obszerne do pewnej Polki [1]) oraz dwie nauki o magii [2]), w których dowodzi, że o ile zjawiska stolików wirujących, piszących, skaczących, dających odpowiedzi rozumne, polegają na prawdzie, nie można ich przypisać komu innemu, tylko złemu duchowi. Uczeni radziby wprawdzie bronić djabła przed djabłem, ale im się to w tym wypadku nie udaje, gdyż sam djabeł swemi sprawkami za nadto silnie się zdradza i zatwierdza swe istnienie.

Jak z całego tego przedstawienia wynika, rozwinął Semenenko, aczkolwiek tak bardzo zajęty sprawami doniosłemi czy to dla całego Kościoła i narodu polskiego, czy w szczególności dla swego Zgromadzenia, żywą i bardzo płodną działalność literacką. Nie naszą rzeczą oceniać wartość jego zasług na polu kaznodziejstwa lub w dziedzinie kierownictwa dusz. Co się zaś tyczy dorobku na polu filozofii, już same Biesiady filozoficzne powinny Semenence zapewnić trwałe imię na kartach jej dziejów u nas. Rzecz to bowiem ujęta

---

[1]) Przegląd poznański t. XIX (1854) str. 440—451.
[2]) Przegląd poznański t. XXIII (1857) str. 423—447.

w piękną formę, i pełna myśli głębokich, a poruszająca zadnienia najdonioślejsze dla filozofii, bo stosunek naszego ozumu do prawdy, naszego poznania do świata widzialnego. Chociaż zaś nie ze wszystkiem mogliśmy się zgodzić na wyiki, do których doszedł ów szlachetny myśliciel, „gente Ruenus, natione Polonus" w niczem to nie mniejsza unaszej wyokiej czci, dla jego niezwykłej umysłowości.

---

6. O. Stefan Pawlicki.

Ur. 1839 r.

Społeczeństwo polskie po nieszczęściach 1863 r. zwróciło ię niemal odruchowo do Boga, wylewając w Jego kościołach gki swej duszy zbolałej. Nie trwało to jednak zbyt długo, o wnet nastało otrzeźwienie, zaczęto się liczyć z ciężką rzezywistością i potrzebami życia. Padło hasło, że najpilniejszą roską i potrzebą narodu jest rozwój i podniesienie dobrobytu, hasło to gorączkowo w czyn wprowadzano, z nędznych miecin powyrastały krocie mieszkańców liczące centra przemysłu. Nie potrzeba zaś dowodzić, że w pogoni za dobrami ziemskieni ludzie tracą z oka pogląd idealniejszy na cele i zadania wego życie, a myśl nierada przenosi się w krainy zaświatowe, nie lubi wzmianki o życiu przyszłem. To też materyalizm pozytywizm znajdowały dla siebie, zwłaszcza na bruku warzawskim i w centrach rodzącego się przemysłu, grunt dla iebie podatny. Do tego materyalizm Büchnera, Vogta, Moeschotta i plejady ich zwolenników, a tak samo i pozytywizm, występował z wielką pewnością siebie; nie było dla niego adnych tajemnic ani na ziemi ani w niebie; wszystko wyjaśniał przy pomocy garstki prostych pojęć; zdejmował z serc udzkich ciężar obaw i niepokojów przekreślając w imię najowszych zdobyczy naukowych wiarę w Boga i życie zagrobowe. Nie dziw przeto, że podbijał sobie rzesze zwolenników

między jednostkami, które nie myślą samodzielnie, o tem chętniej się popisują tanio nabytą uczonością. Walka z takim prądem była poniekąd trudniejsza, jak z panteizmem, bo ten ostatni ani niezbyt przypadł do smaku umysłowości polskiej, ani też jego zwalczanie nie wymagało szczegółowych studyów przyrodniczych. Materyaliści i pozytywiści wciąż powoływali się na zdobycze nauk przyrodniczych, zamykając faktami usta tym, którzyby może i radzi byli zabrać głos w tej sprawie i stanąć w obronie zagrożonych wierzeń religijnych, ale nie znając gruntownie nauk przyrodniczych, które materyalizm z pozytywizmem przywłaszczał sobie na wyłączny pożytek, musieli stać bezradnie z założonemi rękami i przypatrywać się spustoszeniom w duszach klas oświeceńszych.

Wśród takich to warunków przyszło działać Pawlickiemu. Wykształcony gruntownie nie tylko w filozofii, lecz i w teologii, zeszedł Pawlicki na teren walki przeciwników, śmiało podjął rękawicę, rzuconą przez materyalizm dawnym ideałom wiary, i niemiłosiernie odsłaniał brak naukowości u tych właśnie, którzy rzekomo w imię nauki chcieli obalać najszczytniejsze ideały ludzkości. Zżymano się na niego, głośno się dziwiono, że przy swej wielkiej nauce tak mało chce iść z duchem czasu; lecz właśnie to zżymanie się przeciwników świadczy najlepiej, jaką miarę przykładano do prac tego autora.

Stefan Zacharyasz Pawlicki urodził się z ojca Józefa i Wilhelminy z Denków w Gdańsku 2-go września 1839 r. Nauki gimnazyalne pobierał w Ostrowie w Księstwie Poznańskiem, dokąd się przenieśli jego rodzice. Ukończywszy nauki gimnazyalne w r. 1858, udał się na uniwersytet we Wrocławiu, gdzie z wielkim zapałem oddawał się studyom filologicznym i filozoficznym. Otrzymawszy miejsce nauczyciela domowego u hr. Rogera Raczyńskiego, odbywał z jego synem podróże od 1862 — 1865 r. po Włoszech, Francyi i Niemczech, i dopiero po powrocie do Wrocławia uzyskał stopień doktora filozofii. W roku następnym przeniósł się Pawlicki (1866) do Warszawy, gdzie przez 2 lata (1866 — 1868) jako docent wykładał filozofię w Głównej szkole Warszawskiej. Docenturę uzyskał na podstawie rozprawy: O szkole Eleatów. Bywał on w Warszawie na zebraniach u Eleonory Ziemięckiej. Idąc za głosem powołania do służby Bożej, porzucił dotychczasowe stanowisko

wstąpił w Rzymie do Zgromadzenia księży Zmartwychwstań-
ów. Przez 4 lata uczęszczał na wykłady teologiczne i filo-
ficzne w Collegium Romanum, poczem w r. 1872 przyjął
święcenie kapłańskie, a po dwu latach (1874) uzyskał tamże
opień doktora św. teologii. W Rzymie przebywał aż do r.
882, pełniąc obowiązki prorektora w papieskiem Collegio Po-
cco na Via Maroniti. Jakiem zaś cieszył się poważaniem
sferach rzymskich, świadczy najlepiej fakt, że został czyn-
ym członkiem naukowego towarzystwa Arcadia, a nadto na-
żał do trzech innych akademii, a to: Dell'Immacolata Con-
ezione, Tiberina, di Religione cattolica, oraz do stowarzyszenia
i cultori di christiana Archeologia i do papieskiej Akademii
cheologicznej; w końcu powołano go na konsultora kongre-
acyi Indeksu i poruczono mu bardzo trudne referaty.

Kiedy odnawiano świeżemi siłami naukowemi mocno
zedtem podupadły i zaopuszczony wydział teologiczny na
niwersytecie Jagiellońskim, zwrócono się do głośnego już ze
vych prac ks. Pawlickiego, prosząc go, aby przyjął obowiąz-
profesora nowo utworzonej, i to pierwszej w Austryi, ka-
dry dogmatyki fundamentalnej i filozofii chrześcijańskiej.
zyskawszy zezwolenie ze strony swych przełożonych, pospie-
ył ks. Pawlicki do Krakowa i rozpoczął wykłady w półroczu
mowem 1882/3 r. Podczas gdy na wykłady teologiczne,
iewane po łacinie, uczęszczali sami tylko słuchacze teologii,
na wykładach filozoficznych gromadziła się bardzo licznie
łodzież także z innych wydziałów, gdyż ks. Pawlicki umiał
ykładać zajmująco tak pod względem treści jak i formy.
uż w roku następnym zamianowano go zwyczajnym profe-
orem, choć samą katedrę utworzono jako nadzwyczajną.
W dwa lata później został członkiem korespondentem wydzia-
historyczno-filozoficznego Krakowskiej Akademii Umiejęt-
ności, a w r. 1891 członkiem zwyczajnym. W r. 1893 powo-
ał go wydział filozoficzny uniwersytetu Jagiellońskiego na
wą drugą katedrę filozofii, a w r. 1905/6 sprawował urząd
ektora uniwersytetu. Obowiązki profesorskie pełnił aż do
ońca półrocza letniego 1909/10 r., poczem ze względu na
stniejącą w Austryi ustawę, która naznacza ukończony rok
0-ty życia jako kres służby państwowej, przeszedł w stan
poczynku, lecz nie przestał miewać dobrowolnie wykładów

filozofii, aczkolwiek w mniejszej liczbie godzin. Niech nam wolno będzie mieć nadzieję, że Opatrzność pozwoli mu wzbogacić naszą literaturę filozoficzną dalszymi tomami rozpoczętej przez niego Historyi filozofii.

Pisma. Nader bogaty jest plon literackiej działalności ks. Pawlickiego. Wspomnieć możemy tylko o pracach ważniejszych, bo wiele artykułów jego pióra znajduje się porozrzucanych po rozmaitych czasopismach. Publikacyę swych pism rozpoczął od rozprawy doktorskiej p. t. De Schopenhauer doctrina et philosophandi ratione (Vratislaviae 1865 str. 80 in 8-o). Z czasów pobytu w Warszawie pochodzą: Szkoła Eleatów (Bibliot. Warszaw. 1866 str. 46); O metodzie w filozofii (Gazeta Warsz. 1867 № 269—275); Wiktor Cousin (Bibl. Warsz. 1867 str. 19); Abelard i Heloiza (Bibl. Warsz. 1867 str. 75n); Wyprawa filozofów (w Wykazie odczytów Głównej Szkoły Warsz. na półrocze letnie 1867 str. 22): Spółczesna Abisynia (Bibl. Warsz. 1867 str. 20n); Obrona Xantyppy (w Kronice Rodzinnej 1867 str. 8n).

Na okres pobytu w Rzymie przypadają: Materyalizm wobec nauki (Odbitka z Przeglądu polskiego. W Krakowie 1870 str. 135); Mózg i dusza (Przegląd lwowski 1873, w odbitce: Kraków 1874 str. 122); Studyja nad Darwinizmem (wyd. II Kraków 1875 str. 106); Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii (W Krakowie 1878 str. 81 in 4-o); Le origini del christianesimo (w czasop. La Rassegna italiana 1883 str. 120; ta praca ukazała się i w polskim języku p. t. O początkach chrześcijaństwa — w Krakowie 1884, a następnie rozszerzona w j. niemieckim: Der Ursprung des Christentums — Mainz 1885 str. 254).

W okresie działalności profesorskiej ukazały się prace: Historya filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa (T. I. Kraków 1890, t. II. 1893); Studya nad pozytywizmem (kilka artykułów w Przeglądzie polskim 1886 r.); artykuł o Giordano Bruno (Przegląd polski); o filozofii Fouilliée'go (Przegl. polski 1893); Żywot i dzieła Ernesta Renana (w Krakowie 1896 str. 479 2-gie wyd. w Warszawie „Bibl. dz. chrześc. 2 t. 1905).

Ponieważ pisma czysto filozoficzne nie wchodzą w zakres naszej pracy, musimy ich ocenę, jak i ocenę całego dorobku dla filozofii ze strony tego zasłużonego autora pozosta-

ić innym, a naszą rzeczą zająć się temi rozprawami, które
ają związek z religią.

Stosunek filozofii do teologii. Jak się zapatruje nasz filo-
of na wzajemny stosunek filozofii i teologii, rozumu i wiary?
)dpowiada on na to pytanie na str. 41 swej rozprawy: „Kilka
wag o podstawie i granicach filozofii". Czytamy tam: „Trze-
iem źródłem wiedzy bezpośredniej jest Objawienie czyli sło-
o Boże. Na niem opiera się odrębna, wspaniała nauka,
hrześcijańska teologia. Nie wchodzi ona w zakres naszej
ozprawy, która jedynie przyrodzoną zajmuje się wiedzą. Te-
logia wymaga od uczniów swoich wiary i łask nadprzyrodzo-
ych, filozofia jedynie zdrowego rozsądku. Pierwsza przezna-
zona dla chrześcijan, druga dla wiernych i niewiernych.
'ierwsza przeważnie wykłada prawdy, których rozum ludzki
łasnem światłem odkryć nie potrafi; druga wszystko, co ro-
um sam ze siebie wiedzieć może. W pierwszych wiekach
aszej ery często Chrześcijaństwo nazywano: „nową filozofią,
wangeliczną filozofią, wyższą filozofią lub też filozofowaniem
rzez wiarę". Zob. o tem Petaviusza Dogm. theol. proleg. c.
i osobną rozprawę Dietelmaira: De religione christiana phi-
osophiae nomine a veteribus compellata. Altonae 1740. Zwy-
zaj ten, zgodny zresztą z duchem greckiego języka, ztąd
owstał, że starożytni nie odróżniali teologii i obu wyrazami
ę samą rzecz odznaczali. W średnich wiekach, aczkolwiek
w praktyce ciągle dwie nauki mieszano ze sobą, gdyż schola-
tyka nie jest ani teologią, ani filozofią, lecz syntezą obu,
ednakże w zasadzie odróżniano drugą od pierwszej znaną
lefinicyą: „poznanie ostatnich przyczyn lub zasad rozumem
rzyrodzonym". X. Morawski w znakomitem dziele „Filozofia
jej zadanie" str. 29 odrzuca dodatek „rozumem przyrodzo-
nym" jako zbyteczny i niewłaściwy, na co jednak nie zgodzą
się ani filozofowie, ani teologowie, z wyjątkiem przesadnych
racyonalistów i mistyków. Nie trzeba być bardziej scholasty-
kiem od samych scholastyków. Powiada, że filozofia dosta-
tecznie tem się różni od teologii, że opiera się na znaniu we-
wnętrznych przyczyn i powodów rzeczy, a druga na powadze
Boga. Ten argument szanownego autora byłby dobry, gdyby
poleganie na powadze Bożej wykluczało „znanie wewnętrz-
nych przyczyn". Atoli teologia niemniejszą od filozofii ma

pretensyę do „znania wewnętrznych przyczyn", a rzeczywiście tem się od siebie różnią, że pierwsza na obcej opiera się powadze, druga na własnej. Ale obcą powagą także w historyi i naukach przyrodniczych posługujemy się; dla odróżnienia więc powagi Boskiej od ludzkiej, scholastycy słusznie wymyślili dodatek: „lumine naturali".

Niewątpliwą jest rzeczą, że w polemice tej ks. Morawskiego z ks. Pawlickim należy stanąć po stronie drugiego. Żałować jednak należy, że autor z kwestyą tak niezmiernie ważną, jaką jest stosunek rozumu do wiary objawionej, tak po macoszemu się obszedł. Nie da się ona rozciąć jak węzeł gordyjski jednym zamachem: tu prawdy rozumem samym nabyte—tam prawdy objawione, boć między prawdami objawionemi znajdują się i takie, które są dostępne rozumowemu badaniu i są nawet przesłankami wiary (praeambula fidei); a te znów prawdy, które przechodzą uzdolnienie przyrodzone rozumu, muszą być przez tenże rozum uznane i przyjęte. Wobec tego nasuwa się nieuniknione pytanie, jak się ma rozum zachować właśnie wobec tych prawd drugich, jaka jego rola względem nich, czy czysto bierna, czy też ma on sobie zdawać z nich sprawę, i w jakim stopniu?

Materyalizm wobec nauki. Cel tej rozprawy gruntownej wyłuszczył autor na str. 14 powiadając: „Dopóki jakiś p. Löwental, lub p. Büchner w to lub owo nie wierzy, rzecz to sama w sobie bardzo obojętna; ale gdy niewiarę swoją wygłasza w imię nauki, sprawa zupełnie odmienny charakter przybiera, bo już nie chodzi o przekonanie kilku mało znanych pisarzy, lecz o ważne, nawet o żywotne pytanie, czy nauka w jakiejkolwiek swojej gałęzi doszła do rezultatów, sprzeciwiających się wierze ludów." Po mistrzowsku kreśli autor ścisły związek materyalizmu wieku ubiegłego z panteizmem Hegla. „Dopóki, pisze on, system metafizyczny obraca się wyłącznie w dziedzinie pojęć oderwanych, można za pomocą zgrabnej dyalektyki od biedy, mniej więcej wszystkie fakta dziejów, wszystkie objawy dotykalnego świata wytłumaczyć, tak dziwna jest elastyczność metafizycznych formułek. Dopiero gdy pojęcia abstrakcyjne przełożymy na pełniejsze, konkretne, myśl prawdziwa i doniosłość systemu odsłania się dla wszystkich. Tak stało się z systemem Hegla. Dopóki za życia mi-

trza rozprawiano o zagadkach świata i początku wszechrzeczy w formułkach ciemnych, oderwanych, łudzono się nadzieją, że ta najnowsza i niby najwyższa synteza niemieckiego ducha dokładną jest formułą Chrześcijańskiej myśli... Dopiero po śmierci mistrza, gdy ochłonięto nieco z tej gorącej czci, z jaką uwielbiano każde jego słowo, czczość i nagość szkoły odsłoniły się nielitościwie... Zapalejsze grupy żartowały sobie z uczonej mgły dyalektycznych formułek, a najgłówniejszy z nich Feuerbach, przywódca heglowskiej demagogii, nazwał osła Balaama mędrszym od głębokich niemieckich filozofów.

Hegel tak świat cały zasnuł pajęczyną antitez i sylogizmów, że Feuerbach i jego zwolennicy, jak zuchwałe bąki wyrzebiwszy się na wolne powietrze, już więcej słyszeć nie chcieli o dyalektycznem przerabianiu pojęć. Zamiast wdawać się w subtelne metafizyczne rozbiory, obejmuje Feuerbach świat widzialny, dotykalny obu ramionami, wołając: „oto Bóg prawdziwy". Używanie życia ma on za jedno z używaniem Boga, a rozkosz zmysłów za to samo, co prawdziwa religia".

Drugą przyczynę rozwielmożnienia się materyalizmu w Niemczech upatruje autor „w nieprzyjaznym stosunku, w jakim najznakomitsi ówcześni naturaliści stanęli nie do Chrześcijaństwa, ani do filozofii wogóle, lecz do niemieckich idealistów, mianowicie do Schellinga i Hegla" (str. 8). Filozofia panowała z początkiem XIX w. samowładnie, a naukom przyrodniczym wyznaczyła skromną rolę służebnicy. Sami zaś filozofowie, jak Hegel, Fichte, Schelling „właściwie nic nie umieli dobrze, mimo wielkiego obczytania, bo nie pracowali na kształt prawnych filozofów w specjalnej jakiejś gałęzi nauk. Zaczem doszło, że często odkrycia nauk przyrodniczych do swego sposobu widzenia rzeczy naciągając, prawdziwe ich znaczenie dowolnie wykrzywiali. Przeciw takiemu wtrącaniu się dyletantów i to jeszcze nieosobliwych do wiedzy natury, wszyscy prawniejsi naturaliści energicznie protestowali, dowodząc słusznie, że nie można stanowić o prawach przyrody bez znajomości chemii i fizyki" (str. 9). Lecz podczas gdy faktyczni badacze przyrody, zajęci w swych pracowniach i zatopieni w zgłębianiu tajników przyrody zgoła, się nie troszczyli o odpowiedzi ogólne na pytania, które najbardziej dręczą umysły ludzkie, jak pytanie o naturze duszy, istnieniu Boga, życiu

przyszłem, a których to odpowiedzi żąda ludzkość od nauki, znaleźli się inni, ich uczniowie, którzy ich wyręczyć postanowili. Mniej oni wprawdzie od swych mistrzów byli uczeni, ale za to od nich śmielsi, a mszcząc się za pogardę, z jaką na nich spoglądała niegdyś filozofia, odsądzili ją nawzajem od wszelkiego głosu: „Purpurę królowej nauk włożyli na własne barki, a samozwańczą ręką porwali jej złote berło. Nie źle im się wiedzie. Przed tłumami udawają królów, a korzystając z wziętości, jakiej dostąpiły nauki ścisłe za rzeczywiste usługi w pomnożeniu dobrobytu i podnoszeniu oświaty, mają wszędzie przystęp ułatwiony" (str. 10).

Autor przechodzi następnie do rozbioru głównych dogmatów materyalizmu oraz ich podstaw, a czyni to z nadzwyczajnym spokojem, jak przystało na męża prawdziwej nauki; czasem tylko przeplata on swój wykład delikatną ironią, która tem głębiej dotyka, im bardziej niewinną się przedstawia.

W pierwszym rzędzie (rozdz. II) zadaje sobie pytanie, czy materya jest wieczną, jak twierdzą materyaliści? Opierając się na wywodach Clausiusa i teoryi termodynamicznej ciepła, wykazuje autor, że skoro ruch w świecie ma mieć koniec, to i początek mieć musiał, poczem tak streszcza swój wywód: „Materyaliści powiadają, niby w imieniu nauki, że materya nie ma początku, że od wieków jest w ruchu, i że na zawsze nią pozostanie. Nauki ścisłe przeciwnie nic nie orzekają o początku materyi, wziętej w sobie, ponieważ jej początek nie może być przedmiotem naukowej obserwacyi. Nauka zna tylko materyę w ruchu i o niej twierdzi z wszelką pewnością, że sama sobie tego ruchu nadać nie mogła; co zaś do przyszłości ruchu, twierdzą znakomite powagi naukowe, że dojdzie do jakiegoś minimum, gdzie przestanie być ruchem, bo tego wymagają prawa, rządzące materyą. Stąd wniosek konieczny, że ten ruch musiał zacząć się kiedyś" (str. 30).

Rozdział III zajmuje się kwestyą samorodztwa, którego materyaliści bronią wszelkiemi siłami, chcąc uniknąć wdania się Stwórcy przy powstaniu pierwszego życia na ziemi. Autor wykazuje gruntowną znajomość odnośnych faktów i literatury, i przeciwstawia gołosłownym twierdzeniom materyalistów sądy ówczesnych przedstawicieli nauki, jak Liebig, Claude Bernard, Pasteur i inni.

Rozdz. IV zajmuje się Darwinem i jego hypotezą. Autor z wielką bezstronnością streszcza główne myśli księgi Darwina: „O pochodzeniu gatunków," zaznacza, co w tej hypotezie jest dobrego i co można z wdzięcznością przyjąć, ale nie waha się też śmiało wytknąć braków, jakie się w niej znajdują, i dochodzi do wniosku, że materyaliści z tej strony nie mogą się spodziewać pomocy.

Rozdz. VI oświetla zabiegi materyalistów, aby z hypotezy Darwina wyciągnąć korzyść dla swych celów. Autor, który dotychczas starannie unikał powoływania się na powagę Bożą, tutaj kreśli pokrótce dwa dowody Bożego istnienia, a to kosmologiczny i teleologiczny, poczem rozbiera dowody materyalistów, jakoby świat był wystarczającą sobie całością, i na przykładzie budowy oka objaśnia, w jakie niedorzeczności wikłają się materyaliści odmawiając osobnej celowości tworzącym się organizmom. „Jakże inaczej było dawniej, powiada autor, jak odmienny obraz przedstawiają owi geniusze, którzy matematykę nauki przyrodzone opromienili niezrównanym blaskiem! Warto posłuchać, z jaką czcią, z jakiem zdumieniem mówią oni o zamiarach i potędze Najwyższego. Warto przeczytać gorące słowa entuzyazmu, który unosi Keplera w chwili, gdy odkrył prawa niebios wiekopomne, z jakąż to on miłością wyrywa się do Tego, od którego pochodzi każde dobre natchnienie! A tym samym torem szli Newton, Paskal, Leibniz. Prawdziwie wielcy umysłem i sercem, wyznawali oni z prostotą (że tu użyję słów Leibniza), „że my biedni ludzie jesteśmy niczem wobec Bożej nieskończoności i że przedwiecznej Mądrości jest przywilejem troszczyć się nawet o to, co jest nieskończenie małe"..... Teraz na miejsce owych mężów pracy i modlitwy, stają zarlatani bez zasad, bez nauki, bez dobrej wiary, bez godności. Złotą księgę objawienia zarzucili błotem i szydząc z tego, przed czem wielcy mistrzowie schylali czoła pokorne, z efroneryą, godną mówców ulicznych, prawią o ukrytych zamiarach materyi, o misternem powstawaniu istot z odwiecznego łona materyi, o idei, która rozwój światów popycha do postępu w nieskończoność, i tym podobne słowa i słowa, puste a brzmiące! Szalbierze, wy sami się śmiejecie z tej idei tak mądrej i wszechwiednej" (str. 80).

Jednym z bardzo ważnych dogmatów materyalistycznych

jest to, że człowiek nie posiada duszy substancyalnej i duchowej. Rozprawia się autor z tym dogmatem w VI rozdz. i przeciwstawia twierdzeniu materyalistów słowa ludzi prawdziwie naukowych, poczem wykazuje, że materyaliści nie potrafią żadnymi ruchami mechanicznymi wyjaśnić samowiedzy człowieka, ani pamięci, i pokpiewa niemiłosiernie z roli, jaką materyaliści naznaczali fosforowi, jako przyczynie sprawczej myślenia ludzkiego.

Przedmiotem rozdz. VII jest człowiek, lecz nie indywidualny, tylko zbiorowy, człowiek w historyi. Przy tej sposobności, autor surowo krytykuje poglądy Bukla na rozwój dziejów ludzkości, i poucza, jak w rzyczywistości ów rozwój się odbywał, i okazuje na kilku przykładach, do czego prowadzi postęp, nieoparty na niezmiennych prawach moralności. „Twierdzenie materyalistów, jakoby wiedza sama dawała szczęście zupełne jednostkom, nie może się ostać wobec faktów. A z niem upada cała teorya socyalizmu, opierająca się w gruncie na błędnej zasadzie Bukla. Wyzwolenie z pod religii, nad którem tak usilnie pracują, okazało się zgubnem dla jednostek, zabójczem dla społeczeństw. Człowiek bez religii przestaje być istotą moralną, abdykuje poprostu z człowieczeństwa. Za tem śmierć idzie i zguba zupełna. Bo człowiekowi nie wolno być zwierzęciem; ile razy być niem usiłował, ulegał następstwom tej zbrodni. Natura potworów nie cierpi, ni fizycznych, ni moralnych" (str. 124), W ostatnim (VIII) rozdziale autor zbiera pokrótce swe wywody, przypomina, do czego właściwie dąży materyalizm, ostro gani polskiego tłumacza książki Büchnera za to, iż powypuszczał różne ustępy, w których Büchner bez ogródki wskazał cele istotne materyalizmu; autor przyznaje materyalizmowi tę zasługę, że budzi ludzi pobożnych z gnuśności i kwietyzmu, zmuszając ich do walki; wreszcie kończy ową rozprawę słowami: „Na dwa obozy ludzkość rozdziela się coraz więcej, i choć to wielom może być niemiło, każdy będzie zmuszony wybór uczynić, i do jednego z nich przystąpić. Czasy neutralności minęły bezpowrotnie. Dziś ani publicznej ani prywatnej nie zaradzi potrzebie, kto tylko przy własnem, domowem chce się zamknąć ognisku; dziś nic nie zaważy ten, kto chce ważyć z osobna i z drugimi łączyć się wzdryga — i nic nie obroni — ani ojczyzny, ani rodziny, ani

majątku, ani nawet własnego nie ustrzeże spokoju, kto nie będzie miał odwagi strzedz i bronić, razem z innymi, wiary i Kościoła. Bo wszystko podminowane, wszystko się chwieje i wszystko musi grozić ruiną tam, gdzie ludność poczyna wątpić o istnieniu Boga i o nieśmiertelności duszy" (str. 135).

Jeżeli słowa powyższe autora, pełne prawdy i słuszności, były potrzebne w chwili, gdy materyalizm dopiero szerzyć się poczynał, są one o wiele więcej na czasie dzisiaj, kiedy nam przychodzi spożywać owoce zasiewu materyalistycznego w naukach, polityce i urządzeniu społecznem. Rozprawa autora, gdyby tylko zmienić przytaczane w niej nazwiska i zastąpić je imionami dzisiejszych przedstawicieli monizmu materyalistycznego, jako też i mężów rzetelnej nauki, nie tylko nie byłaby przestarzałą, ale w swych częściach zasadniczych, śmiało opierać się może i na przyszłość zębowi czasu.

Mózg i dusza (Kraków 1874). Rozprawka pod tym tytułem jest odbitką z artykułów, pomieszczonych w Przeglądzie lwowskim r. 1873. Przyrównawszy czasy panowania materyalizmu do epoki sofistów greckich i encyklopedystów francuskich, przechodzi autor do obalenia dogmatu materyalistów, jakoby dusza nie była substancyą samoistną i duchową. W tym celu autor przedstawia związek myślenia z czynnościami mózgu, jako tego narodu, który w myśli nauki materyalistów ma wytwarzać myślenie. Jeżeli myśl dowodzi autor, ma być tylko prostą wydzieliną mózgowej substancyi, wówczas doskonałość myślenia powinnaby zostawać w stosunku prostym do wielkości mózgu. Jednak tak nie jest, bo fakta stwierdzają, że ani od ilości bezwzględnej mózgu, ani od ilości zwojów na jego powierzchni nie zależy doskonałość myślenia; nie jest też prawdą, że u starców wskutek zmniejszenia i kurczenia się mózgu myślenie jest mniej dzielne, jak w wieku męskim, bo wiek starców zna historya, którzy mimo swe 80 i więcej lat zachowali całą czerstwość myślenia. Objawy znów patologiczne mózgu tego jednego tylko dowodzą, że dusza połączona z ciałem, potrzebuje do swego działania normalnego zdrowego mózgu, ale nie dowodzą zgoła, że sam mózg jest duszą, bo na podstawie takiej logiki materyalistów możnaby dowodzić, iż skoro można wyłamywać ząb po zębie w kole jakiejś maszyny parowej, przez co ruch maszyny staje się nieregu-

larny, a w końcu całkiem ustaje, to w maszynie nie może być pary, bo co to za para, którą można kawałkami odłamywać wraz z zębami koła (str. 35). Zresztą nawet na to niema zgody między uczonymi, jaka jest rola fizyologiczna mózgu i móżdżku, czemu nie można się dziwić tak dalece, skoro Hufeland i Aberkromby wiele zebrali przykładów osób z mózgiem bardzo uszkodzonym, które to jednak osoby myślały całkiem prawidłowo (str. 45), a przeciwnie mózgi znanych waryatów nie okazywały żadnych zmian anatomicznych. Wprost zaś śmieszne jest twierdzenie materyalistów, jakoby jakość myślenia zawisła od jakości pokarmów spożytych. Następnie autor bada związek wrażeń z wyobrażeniami i wskazuje, że te ostatnie nie są prostą przemianą energii drażnienia nerwów, zwłaszcza, że i pamięć przeczy takiemu twierdzeniu. Jej też analizie autor poświęca dłuższy i trafny wywód.

Uporawszy się do str. 71 z dowodem ujemnym, wykazuje autor w dalszej części rozprawy duchowość duszy sposobem pozytywnym. Zastanawia się więc nad związkiem wyobrażenia z pojęciem, udowadnia, że pojęcia nie można utożsamiać z wyobrażeniem; zatrzymuje się nieco dłużej nad istotą sądu jako czynności psychicznej, nad rozwagą i samowiedzą, a wreszcie na objawach woli i religijności wykazuje, że „muszą one mieć odpowiednią sobie przyczynę, i że ta przyczyna musi koniecznie być jestestwem duchowem, od ciała różnem, odrębnem i niezawisłem" (str. 117).

Wiele i w tej rozprawce posiada wartość niezależnie od czasu, lecz niektóre części wymagają przerobienia, jeżeli mają być zastosowane do obecnego stanu badań naukowych. Nadmienić trzeba, że rozprawka ta nie jest tylko czysto psychologicznym traktacikiem, ale ma cel filozoficzno-religijny na względzie.

Studya nad Darwinizmem. Broszura ta obejmuje trzy artykuły, drukowane w Przeglądzie lwowskim r. 1873 i 1874. Pierwszy z nich p. t. Ostatnie słowo Darwina — przedstawia pokrótce myśl zasadniczą nauki Darwina, że wszystkie gatunki tworzyły się zwolna pod wpływem przemian, wywołanych w organizmach roślinnych i zwierzęcych walką o byt oraz przez dobór naturalny. Powodem zajęcia się sprawą przemiany gatunków było, że Darwin w I wydaniu swej książki:

O pochodzeniu gatunków pozostawił nietknięte pytanie o pochodzeniu człowieka oraz o początku życia; owszem, ten ostatni przypisywał on nie dwuznacznie Stwórcy. Lecz ulegając wpływom Bronna, a głównie Haeckla, wydał Darwin w r. 1871 dzieło: „Descent of man" (O pochodzeniu człowieka), w którem naucza, że człowiek powstał ze zwierząt. Otóż nasz autor po wyłożeniu zasadniczych punktów hypotezy o doborze naturalnym zaznacza, że hypoteza posiada kilka braków zasadniczych. Przedewszystkiem Darwin nie nadał pojęciom rodzaju i gatunku ściśle określonych znaczeń, jakie miały u dawniejszych autorów, piszących po łacinie swe rozprawy naukowe; z braku ustalonego znaczenia powyższych pojęć nieraz niewiadomo, czy Darwin miał na myśli rodzaje, czy gatunki, czy też rasy i odmiany. Dalej zarzuca autor darwinistom, że nie mówią naukowo przypisując naturze troskanie się rozumne i celowe o jestestwa, w czem jest tylko pułapka na nieoględnego czytelnika, który wobec wielkiego rozumu natury łatwo może poczytać ideę Stwórcy za całkiem zbyteczną. Tyczy się to również wyrażeń: walka o byt, dobór naturalny i t. p., które w książce Darwina przedstawiają się jako hypostazy. Autor, powołując się na Buffona, którego wyżej stawia jak Darwina (str. 29) wskazuje na wielką zdolność reprodukcyi w obrębie rodzaju danego jako główną cechę przynależności do danego rodzaju, poczem dochodzi do wniosku, że rodzaje są stałe, przez Stwórcę oznaczone, a pod względem naszego poznawania są podstawą niezmienną naszych pojęć rodzajowych. W końcu autor zadaje sobie pytanie (str. 41), czy darwinizm daje się pogodzić z Chrześcijaństwem, i odpowiada bezwzględnie przecząco.

Są w tym artykule rzeczy dobre, uwagi całkiem trafne, ale są też i zdania, które w naszych dniach muszą uledz zmianie. Niektóre wywody są dzisiaj przestarzałe, inne wymagają koniecznych uzupełnień.

Za to drugi artykuł: Człowiek i małpa — nic nie stracił przez czas na swej wartości. Opierając się na orzeczeniach anatomów, fizyologów i antropologów, którzy żyli przed laty 40, wykazuje autor wiele różnic zasadniczych w budowie anatomicznej małp a człowieka, smagając przytem biczem ciętego dowcipu i uzasadnionej ironii logikę materyalistów. Na str. 75

daje autor streszczenie swych wywodów: „1-o Małpa anatomiczną budową ciała różni się nieskończenie od człowieka. Na to zgadzają się Vogt, Virchow, Darwin, Huxley i wszyscy inni. 2-o Fizyologowie uważają za niepodobne wszelkie pokrewieństwo małpy z człowiekiem, gdyż dwie te istoty rozwijają się według praw różnych, w odmiennych zupełnie warunkach. 3-o Dotychczasowe badania geologów i naturalistów dowodzą, że żadnych pośrednich kształtów, wypełniających przepaść między człowiekiem a małpą, niemasz i nie było". Nadmienić tu musimy, że drugi punkt z tych trzech twierdzeń silnie dzisiaj negują Uhlenhut, Friedenthal i inni, którzy na podstawie chemicznej tożsamości krwi niektórych małp z krwią człowieka przyjmują w literalnem znaczeniu pokrewieństwo człowieka z niektóremi małpami.

Z poprzedniemi rozprawkami jest logicznie związana trzecia: Człowieka miejsce w zoologii. Autor występuje przeciwko podstawie klasyfikacyjnej Linneusza, który za cechy, wyróżniające człowieka od małp podaje to, że człowiek jest homo diurnus a małpa homo nocturnus; odrzuca następnie podział, mocą którego małpa i człowiek bywają zaliczone do jednej wspólnej rodziny w gromadzie zwierząt ssących, poczem stawia twierdzenie, że za podstawę podziału należało obrać cechę najwięcej charakterystyczną, a tą jest niewątpliwie rozum u człowieka. Ponieważ zaś Darwin bronił zdania, że myślenie jest dziełem rozwoju stopniowego w świecie zwierzęcym, którego koroną jest człowiek, więc autor zbija gruntownie to twierdzenie i wykazuje, że między zmyślnością zwierząt a myśleniem człowieka istnieje różnica jakościowa, a nie tylko różnica stopnia. Również mowa, jako naturalny wypływ myślenia, nie da się wyprowadzić z krzyków i tak zwanej mowy zwierząt, jak Darwin dowodził. Na str. 100 dochodzi wreszcie autor do takiej konkluzyi: „Gdy teraz zbierzemy w jedno dotychczasowe uwagi, pokaże się, że myślenie i połączona z niem mowa stanowią zasadniczą różnicę między człowiekiem a zwierzęciem, a różnica ta nie jest w ilości, lecz w zupełnie odmiennej jakości. Jest zatem w człowieku coś, co jest główną, najważniejszą nawet jego własnością, a czego zwierzę nie posiada ani śladu; jest coś, czego nawet podobieństwa nie odkryto w żadnej innej istocie, prócz u człowieka. Dwie istoty,

żniące się tak w swojej wewnętrznej naturze, nie mogą
ięc żadnym sposobem być ze sobą spokrewnione, i nie mo-
ą w klasyfikacyi historyi naturalnej należeć do jednego dzia-
u. Jeżeli w tej nauce minerał został oddzielony od rośliny,
latego że roślina ma organizm, którego nie ma minerał; je-
eli roślina została oddzielona od zwierzęcia, bo zwierzę ma
zucie i ruch samoistny, którego nie ma roślina, słuszna, żeby
człowiek był raz na zawsze oddzielony od zwierzęcia, bo
wierzę nie ma myślenia i nie ma mowy. Nie to bowiem, co
est wspólne, służy do postawienia głównych działów klasyfi-
acyi, ale to właśnie, co jedną grupę stworzeń od drugich sta-
owczo odróżnia, a śmiesznością jest szukać różnicy w drob-
ych i małoznacznych szczegółach u istot, u których różnica
ech najgłówniejszych sama bije w oczy".

Trudno nie przyznać temu żądaniu autora zupełnej słusz-
ości. Atoli wytknięcie przyrodnikom niekonsekwencyi w po-
ziale zoologicznym, jak i to, że autor nazwał Darwina do-
rym morfologiem i zoologiem, ale lichym myślicielem, obu-
yło naszych domorosłych darwinistów wielce na autora.

Początki Chrześcijaństwa. Powstanie swe zawdzięcza książ-
a pod tym tytułem okoliczności, iż profesor językoznawstwa
v liberalnym uniwersytecie rzymskim wystąpił z twierdzeniem,
e religia chrześcijańska jest tylko niedokładnem naśladowni-
twem buddyzmu. Wówczas towarzystwo: Academia di reli-
gione cattolica zwróciło się do autora, aby w kilku wykładach
gruntownie wyświetlił początki Chrześcijaństwa i odparł nie-
lorzeczne teorye owego profesora. Wykłady te, jak się już
admieniło, odpowiednio opracowane ukazały się w języku
włoskim, polskim, a najobszerniej w niemieckim. Z tego też
wydania podajemy treść książki.

W rozdziale I autor przedstawia rozmaite próby racyo-
alistów, aby wyjaśnić powstanie chrześcijaństwa z wykluczo-
niem wszelkiego czynnika nadprzyrodzonego. Autor ujmuje te
próby w sześć różnym twierdzeń.

1. Podług Renana i Hartmanna Chrystus Pan nie przy-
niósł z sobą żadnej nowej nauki, tylko nauczał tego, co głosił
8 wieków przedtem prorok Izajasz; Chrześcijaństwo więc ani
pod względem swej części dogmatycznej, ani etycznej, która
ma pochodzić z talmudu, nie przyniosło żadnej nowej idei na

świat, bo jego Założyciel podszył się pod naukę proroków Autor nie wdaje się w długą polemikę, prosi tylko zwolenni ków powyższego przypuszczenia o odpowiedź na jedno pyta nie, mianowicie czemu Żydzi pałali taką nienawiścią szalon przeciw Chrześcijaństwu, skoro ono jest tylko nauką ich pro roków? Wykazawszy, że talmud powstał później od Ewangeli tem samem obalił twierdzenie niektórych rabinów, że etyk chrześcijańska z talmudu wzięła początek.

II. Ernest Bunsen wystąpił kilkakrotnie z twierdzeniem że Chrześcijaństwo wzięło początek z religii Zoroastra, w któ rej dogmata zasadnicze Chrześcijaństwa od dawna się zawie rają, jak np. jedność Boga, odwieczne słowo, Syn Boży, grzec pierworodny, wcielenie Słowa Bożego oraz zbawienie rodzaj ludzkiego. Na podstawie analizy nauki Zoroastra wykazuj autor różnicę niebotyczną między wierzeniami starych Persów a chrześcijan.

III. Wielbiciel Bunsena, Emil Burnouf, chce kolebk Chrześcijaństwa mieć aż w Indyach a to z powodu kultu boż ka ognia (Agni), którą to nazwę żywo przypomina fakt, ż Chrystus chętnie się nazywał barankiem (Agnus). Autor krót ko się sprawia z tem przypuszczeniem, odmawiając mu nawe pozoru naukowości.

IV. Burnouf znalazł ucznia pojętnego w osobie Ludwik Jacolliota, który w 15 tomach swych: „Études indianistes"— chciał wykazać, że kult Chrystusa jest w gruncie rzeczy kulten nadgangesowego Christny. Autor na podstawie fachowej li teratury odsłania, że Jacolliot z powietrza zaczerpnął wieś o kulcie Christny, bo żadna księga hinduska nie zna takieg bóstwa, a tak samo rozszerzenie się owego rzekomego kult na Syryę i Palestynę, są to rzeczy z palca wyssane, jak t dobitnie wyświetlił Albrecht Weber.

V. Autor poddaje surowej krytyce przypuszczenie Scho penhauera i Hartmanna, jakoby buddyzm miał dostarczyć ce giełek swej nauki do budowy Chrześcijaństwa. Podług Hart manna buddyzm ma być nawet wyższą formą religii, ja Chrześcijaństwo, bo nie przyjmuje Boga osobowego, a po względem moralnym jego wyższość jest widoczna w tem, ż nie przyjmuje indywidualnej nieśmiertelności dusz. Autor, wspar

y na źródłach prawdziwie naukowych, wykazuje, że buddyzm
ie jest właściwie religią, tylko systemem filozoficznym, które-
go ideałem jest zupełny kwietyzm z nadzieją nicości po śmier-
ci, poczem przeciwstawia nauce buddyzmu naukę chrześcijańską,
dochodzi do wniosku, że tylko sekciarska zaciekłość może,
wbrew logice, wbrew historyi, utożsamiać rzeczy tak się róż-
niące, jak buddyzm i Chrześcijaństwo.

VI. Po filozofach i archeologach pokusił się profesor
chemii i fizyologii w Nowym Jorku, W. Draper, wykazać, że
pierwszych początków Chrześcijaństwa trzeba szukać w Egip-
cie. Niegdyś miały istnieć trzy formy Chrześcijaństwa: żydow-
ska, gnostyczna i afrykańska; po upadku dwóch pierwszych
przeprowadziła matka cesarza Konstantyna W., przy współ-
udziale dam pałacowych, że wierzenia starych Egipcyan po-
łączono z filozofią Platona, i taki to synkretyzm pogaństwa
i platonizmu istnieje do dziś pod nazwą katolicyzmu. Autor
krótko zbywa te uczone wywody profesora chemii, powiadając:
„Nie mogę przy najlepszej woli widzieć w tych wypadkach
Nowojorskiego profesora nic innego, tylko humbug amerykań-
ski, a jeżeli w ten sam sposób wykłada chemię i fizyologię,
stanowiące jego przedmiot, to nie można mieć dość współczu-
cia dla jego słuchaczów" (str. 52).

Wreszcie po VI-te rozprawia się autor z opinią, jako
Chrześcijaństwo było wypływem naturalnym cywilizacyi grec-
ko-rzymskiej.

Oczyściwszy sobie z chwastów racyonalistycznych grunt
pod dalsze badania, przystępuje autor w II rozdz. do pozytyw-
nych dowodów autentyczności Ewangelii, z których czerpie-
my wiadomości pierwszorzędnej wagi o powstaniu religii chrze-
ścijańskiej. Powołuje się w tym celu na rękopisy, sięgające
conajmniej IV wieku, i wykazuje że Ewangelie odnośnie do
swych rękopisów są w położeniu stokroć szczęśliwszem od
rękopisów któregokolwiek pisarza starożytnego. Przychodzi
następnie do dowodu, czerpanego z pism św. Ireneusza, które-
go znaczenie stawia we właściwem świetle, rozbiera świade-
ctwa św. Justyna, Tertulliana, aktów męczenników scyllitań-
skich w Numidyi, Teofila antyocheńskiego, Tacyana, Klemen-
sa rzymskiego, i wykazuje, na jak kruchych podstawach

opiera się twierdzenie racyonalistów (Bauera, Straussa, Renana i t. d.), jakoby Ewangelie dopiero z końcem II wieku naszej ery powstały.

W r. III powołuje się autor na świadectwo poganina Celsusa i heretyków z II w., przytem kreśli sylwetki Marcyona, Valentinusa, Bazylidesa, słusznie zaznaczając, że dotychczas zamało korzystano z pism apokryficznych dla celów autentyczności ksiąg kanonicznych N. Zakonu.

Roz. IV. Po dowodach zewnętrznych autentyczności Ewangelij autor rozbiera dowody wewnętrzne. Porusza on przy tej sposobności mnóstwo szczegółów chronologicznych, ekonomicznych, socyalnych, religijno-społecznych z urządzeń żydowskich, greckich i rzymskich, a czyni to w sposób lekki, barwny, nienużący a prawdziwie pouczający, iż sama ta część mogłaby stanowić dla siebie piękną całość.

Pod koniec rozdziału autor zajmuje się zarzutem racyonalistów, zwłaszcza Renana, że Ewangelie nie mogą uchodzić za poważne źródło historyczne, gdyż pełno w nich cudowności. Autor potępia takie stanowisko jako aprioryczne, niehistoryczne i nienaukowe, a w dalszym ciągu zajmuje się pytaniem, czy cuda wogóle są możliwe. Dwa są rodzaje, powiada on, przeciwników, nieuznających możliwości cudów; z jednej strony czynią to materyaliści, z drugiej deiści; pierwszym się wydaje, że gdyby najmniejszy cud się spełnił, musiałoby zniknąć nasze przekonanie o stałości prawo natury; drudzy mają cuda za pewne ubliżenie doskonałościom Bożym, gdyż Bóg, działając cuda, okazywałby tem samem, że świat został źle urządzony, skoro wymaga interwencyi ponownej Boga.

Odnośnie do materyalistów autor rozróżnia ogólność praw natury, od ich konieczności. Że prawa natury są ogólne, nikt ze zdrowymi zmysłami w to nie wątpi. Nie wynika jednak stąd, iżby te prawa miały być konieczne, skoro bez żadnej sprzeczności da się pomyśleć inny porządek świata z innemi prawami. Obawa, że przez cud zostałby naruszony porządek świata, pochodzi w znacznej mierze z błędnych lub niedokładnych określeń cudu, pochodzących jeszcze z w. XVIII. Wówczas określano cud albo jako czyn prawom natury przeciwny, albo przynajmniej jako zawieszenie praw natury. Tym definicyom autor przeciwstawia określenie poprawniejsze cudu

ako czynu, sprawionego przez Boga, w sposób, przechodzący dy całej natury stworzonej. Zazwyczaj cudem, dziwem, luzie zwykle nazywają czyn jakiś, którego przyczyna jest im ieznana. W tem znaczeniu początek świata, powstanie życia na ziemi i t. d. słusznie za cuda mogą uchodzić. Wszeako to znaczenie cudu jest za obszerne; właściwy cud mamy rówczas, gdy Bóg z pominięciem sił przyrodzonych wywołuje akiś skutek, jak np. uzdrowienie chorego bez użycia stosownych lekarstw, lub też spełnia czyn, którego siły przyrody ezwzględnie nie mogą spełnić, jak np. przywrócenie życia marłemu. Skoro zaś człowiek może oddziaływać na siły rzyrody, zmieniać w wielu razach zwykły ich sposób działania, choć przez to nie znika ogólność ich praw, to nie widać acyi, dla której Bóg nie mógłby tego czynić, który owe siły tworzył. Tylko wraz z zaprzeczeniem istnienia Boga dałaby ię usunąć możliwość cudów; a jeżeli materyaliści chcą zarzeczać Boga, powinni wpierw dać wyjaśnienie rozumne, kąd powstał świat i porządek w nim widoczny.

Przeciwko deistom autor słusznie nadmienia, że właśnie rzez swe działanie ponad siły natury Bóg objawia w sposób ajwyraźniejszy dla nas Swe istnienie i władzę nad światem, dlatego cuda nie tylko są możliwe, ale wprost konieczne, zwłaszcza ze strony tych, którzy występują w roli posłańców Bożych i w imię Boga ogłaszają ludziom pewne prawdy. Ten wypadek zaszedł odnośnie i do Chrystusa Pana, wskutek czego od Jego wystąpienia nie da się odłączyć działania nadprzyrodzonego, jak to trafnie wypowiedział Dante (Parad. XXIV 106), że jeżeli świat uwierzył Chrystusowi bez cudów, to był to cud, z którym sto innych nie może iść w porównanie:

> Se il mondo si rivolse al Christianesimo
> Diss'io, senza miracoli, quest'uno
> È tal, che li altri non sono centesmo.

W roz. V autor polemizuje z Renanem i Straussem, którzy nie uznawali autentyczności czwartej Ewangelii i Apokalipsy św. Jana, oraz wykazuje wielką doniosłość tych dwóch źródeł, aby poznać początki chrześcijaństwa i jego naukę.

W końcu w roz. VI. autor rozbiera wartość hypotezy,

postawioną przez protestancką szkołę tybingską o istnieniu dwóch kościołów: Piotrowego i Pawłowego w pierwszym momencie powstania Chrześcijaństwa, poczem oba kościoły stopić się miały w jeden kościół powszechny. Autor daje rys metody naukowej w szkole tybingskiej; ponieważ zaś ta metoda pochodzi z historyozofii Hegla, więc autor daje krótki, ale jasny szkic metody dyalektycznej Hegla. Następnie przechodzi twierdzenie za twierdzeniem wspomnianej szkoły i po kolei w puch je rozbija, dołączając przy końcu dowody historyczne pobytu św. Piotra w Rzymie.

Uwaga. Studyum to zaszczyt przynosi autorowi, a wdzięczność należy mu się od nas za to, że przez nie dał tak chlubne pojęcie zagranicy o polskiej nauce. Studyum bowiem to przyjęły katolickie sfery w Niemczech i we Włoszech z wielkiem uznaniem. Kiedy piszący te słowa zasiadł w Wiedeńskim uniwersytecie do rygorozum, otrzymał pierwsze pytanie: „czy kandydat zna dokładnie pracę polskiego uczonego Pawlickiego o Początkach chrześcijaństwa?", i około problemów w tem studyum poruszonych odbywało się całe rygorozum. Podnieść zaś trzeba, że autor miał zadanie wcale nie łatwe do spełnienia w swem studyum o początkach Chrześcijaństwa, bo bardzo łatwo można było przesadzić w nagromadzeniu szczegółów, i przez to uczynić czytanie książki ciężkiem, lub też mógłby przez pobieżne przedstawienie zagadnień poruszonych nie oświetlić ich w sposób dostatecznie przekonywujący. Autor umiał uniknąć i jednego i drugiego szkopułu tak, że pomimo swej wybitnie naukowej szaty książka jego nie odstręcza czytelnika, lecz przeciwnie z powodu jasnego przedstawienia rzeczy i języka potoczystego pociąga go swą treścią i poucza. Dodać jednak musimy, że i ta praca ks. Pawlickiego wymaga na nasze dni uzupełnień dość znacznych, zwłaszcza w swej części wstępnej. Od jej bowiem ukazania się zjawiły się inne, niemniej fałszywe hypotezy o powstaniu Chrześcijaństwa, jak te, które autor smagał swą krytyką; a także w sprawie autentyczności ksiąg św. N. Zakonu musiałoby się uwzględnić nowsze błędy, szczególnie ze szkoły Harnacka pochodzące.

Żywot i dzieła Ernesta Renana. Za daleko by nas to zaprowadziło, gdybyśmy chcieli szczegółowo zdawać sprawę z treści tej książki, poświęconej głównie obronie autentyczno-

i Pisma św. N. i St. Zakonu, a zawierającej także mnóstwo wag religijno-filozoficznych. Autor kreśli barwnie lata dzieięce i młodzieńcze Renana, jego studya filozoficzne i teoloiczne, rozbrat powolny z wiarą katolicką i przejście do ateimu zupełnego, studya dyalektów semickich, podróż do Arabii Palestyny; następnie zajmuje się publikacyami Renana, do tórych należą: „Życie Jezusa", „Apostołowie", „Św. Paweł", Antychryst", „Historya narodu żydowskiego" i t. d., a wszęzie autor zdradza gruntowną znajomość przedmiotu, rozległą najomość literatury biblicystycznej, a przytem posiada dar rytykowania, jaki nie często się zdarza spotkać. Ks. Pawliki bowiem nie rzuca się gwałtownie na opinie przeciwne lub łędne, tem mniej na ich autora, ale z wielkim spokojem i po iteracku wykazuje punkt po punkcie, w czem przeciwnik nie na słuszności zaraz podając racyę, dla których zdania zaczeionego dłużej bronić nie można.

Z budującą bezstronnością i przedmiotowością otwarcie awsze zaznacza, co dobrego znajduje się w pracy przeciwnia, a choć wobec Renana był zmuszony nieraz surowiej wytąpić i potępić tak jego poglądy, jak i metodę, przecież ani azu nie przekroczył miary literackiej, nie uniósł się zbytnio, ie złorzeczył mu trzymając się złotej rady: fortiter in re, uaviter in modo. Lecz ponoś każdy najlepiej zrobi sam czyając książkę. Ks. Pawlickiego o Renanie. Uwag zaś naszych tym zasłużonym polskim uczonym nie możemy lepiej zakończyć jak powtarzając słowa, które o nim napisał Stanisław r. Tarnowski: „Ks. Pawlicki jest jednym z najtęższych, na nasz sąd najskuteczniejszych obrońców Chrześcijaństwa, w szczególności katolicyzmu. To jego przekonanie i stanovisko wprawiało w zły humor przeciwników. Nie mogą mu dmówić rozumu ani nauki, więc mają mu za złe, że służy nnej sprawie jak oni, mają to za rodzaj defekyi. Są jeszcze udzie, którzy nie mogą pojąć, że człowiek rozumny wierzy, kiedy to widzą, myślą że albo zgłupiał, albo z jakiegokolviek interesu udaje. Ks. Pawlicki przez to jest jednym z najdzielniejszych obrońców Chrześcijaństwa, że doskonale i zwyięzko zbija jego przeciwników. On nikogo nie atakuje, nie otępia: on tylko spokojnie, rzeczowo wykazuje słabe strony, ielogiczność, naukowe sprzeczności, bezpodstawność nauki

czy pozytywistów, czy materyalistów, czy panteistów, czy deistów; a czyni to z takim zasobem wiedzy, z tak nieprzepartą ścisłością dowodzenia, z takim darem przekonywania, że w umyśle czytelnika zachwiana jest sama podstawa tych systemów" [1]).

7. Ks. Maryan Ignacy Morawski. T. J.

(1845 — 1901).

Cieszy nas to wielce, że w ramach niniejszej naszej pracy możemy pomieścić obok Ks. Stefana Pawlickiego obraz działalności naukowej drugiego naszego mistrza na Wszechnicy Jagiellońskiej, ks. Maryana Morawskiego.

Maryan Ignacy Morawski ujrzał światło dzienne dnia 15 sierpnia 1845 w Gräfenbergu, gdzie wówczas bawili na kuracyi jego rodzice: Wojciech i Marya Grocholska, córka Mikołaja hr. Grocholskiego, gubernatora Kamienieckiego. Przez swą matkę był Maryan spokrewniony z ks. Chołoniewskim, gdyż siostra tego ostatniego była babką Maryana. Rodzice postanowili dać swemu synowi wykształcenie jak najlepsze, a oparte na gruncie wiary katolickiej. Oddali go oni do szkół jezuickich w Metzu, gdzie Maryan ukończył całe 8-mio klasowe lyceum ze świetnym postępem, zdał egzamin na bakałarza i rozpoczął studyum filozofii, do której czuł pociąg nadzwyczajny. Czas większych wakacyj spędzał on kolejno to w Strzyżawce na Podolu u swego dziadka, to znów w Oporowie w Księstwie Poznańskiem u swej babki. Kiedy w r. 1863 wybuchło powstanie, chciał Maryan czemprędzej opuścić konwikt i pospieszyć w szeregi walczących. Od tego kroku powstrzymał go jednak surowy zakaz ojca, który, choć sam nie-

[1]) Por. St. Tarnowski: Historya literatury polskiej t. VI (W Krakowie 1907) str. 279.

dyś brał udział w walkach 1830—1831 roku, obecnie nie powolił na to synowi, bo w ruchu tym widział on tylko nowe ieszczęście i nową klęskę narodową.

W tymże roku 1863 uczuł Maryan głos powołania do ycia zakonnego, i dnia 5 grudnia wstąpił do Jezuitów. Noicyat i studya filozoficzne odbył on w Starejwsi w Galicyi, oczem na studya teologiczne przeniósł się do Krakowa, gdzie r. 1870 otrzymał święcenia kapłańskie. Rzewna to była roczystość, jego pierwsza msza św., bo rolę dyakona spełiał przy młodym celebransie jego własny ojciec, który po tracie żony w r. 1854 wstąpił do Jezuitów, gdzie wszystkich udował swą gorliwością i duchem apostolskim. Przełożeni s. Maryana widocznie mieli pełne zaufanie do niego, skoro krótce po jego wyświęceniu powierzyli mu urząd mistrza owicyuszów, a obok tego polecili mu wykładać filozofię od . 1873—1879. Pięknie też świadczy o jego gorliwości apotolskiej fakt, że kiedy w r. 1871 po wojnie francusko-pruskiej ezwała go jego ciotka, szarytka Marya Ludwika Łubieńska, o pielęgnowania chorych na tyfus plamisty i ospę czarną ńców wojennych, nie zawahał się ani chwili ze swą posługą uchowną, i przez 6 tygodni, nie licząc się z niebezpieczeńtwem zakażenia, udzielał pociech religijnych nieraz bardzo iarzekając, iż nie umie po turecku i arabsku, aby móc do hrztu św. przygotować biednych muzułmanów. W r. 1880 łożył ks. Maryan ostatnie śluby zakonne, a w 6 lat później ostał powołany na katedrę dogmatyki szczegółowej w universytecie Jagiellońskim. Do dziś, jako jeden z pierwszych ego słuchaczów, mam żywo w pamięci postać naszego kochaiego profesora. Wątły, nadzwyczaj żywy i ruchliwy w czaie wykładu, zachwycał nas polotem, filozoficznem pogłębieniem poruszanych zagadnień, swobodą nadzwyczajną, z jaką lo nas się zbliżał, życzliwością i miłością, jaką każdego z nas larzył. Miał zrazu nie mało kłopotów z nami, i my z nim, o swe wykłady ujmował w formę scholastycznych dedukcyj, lo czego nie mieliśmy odpowiedniego przygotowania. Nie rażał się jednak nasz profesor tymi brakami, lecz jak mógł, ak im zaradzał, pracował wytrwale nad ich usunięciem tak, że po przełamaniu pierwszych trudności czerpaliśmy pełnemi sty z czary jego wiedzy. Nieraz też musieliśmy biegać za

naszym profesorem, bo w zapędzie swych myśli wybiegał z sali wykładowej na ulicę bez nakrycia głowy.

Obowiązki profesorskie, liczne publikacye naukowe, a nadewszystko obowiązki redaktora „Przeglądu powszechnego", który ks. Morawski pragnął i umiał utrzymać na wysokim poziomie, wyczerpały zwolna i tak już nie bardzo w zasób sił fizycznych bogaty jego organizm. To też w r. 1898 ku wielkiemu żalowi wydziału teologicznego ustąpił on z zajmowanej katedry, aby się w zupełności oddać swemu dziełu o: „Obcowaniu świętych"; niestety, nie było mu danem go dokończyć, śmierć przecięła dnia 6 maja 1901 r. przedwcześnie pasmo pracowitych jego dni. [1])

Pisma ks. Morawskiego. Na spuściznę duchową Morawskiego złożyły się, oprócz wielu artykułów, pomieszczonych już to w Przeglądzie lwowskim, w Tygodniku soborowym wydawanym przez Ks. Goliana w Krakowie, podczas soboru Watykańskiego, już też wreszcie w Przeglądzie powszechnym następujące prace: 1-o Filozofia i jej zadanie (Lwów 1877, wyd. III Kraków 1899). 2-o Celowość w naturze. Studyum przyrodniczo-filozoficzne. (Kraków I. 1887, III. 1901). 3-o Podstawy etyki i prawa (I Kraków 1891, III 1908), 4-o Wieczory nad Lemanem (Kraków 1896); to ostatnie dzieło zostało przetłumaczone na język niemiecki p. t. Abende am Genfer See. Grundzüge einer einheitlichen Weltauschauung. Von P. Marian Morawski S. J. Übertr. von Jakob Overmans. S. J. (V Aufl. 1911 XVIII u. 258); 5-o Obcowanie świętych: dokończył to dzieło ks. St. Kobyłecki T. J.

O Morawskim pisali: ks. Stanisław Kobyłecki T. J.: ks. Maryan Morawski, Wspomnienie pośmiertne. Odbicie z Przeglądu powszechnego. (W Krakowie 1901); H. Struve: Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce. wyd. II. Warszawa 1911 str. 481—487; J. Bilewicz: kilka uwag nastręczonych dziełem ks. Maryana Morawskiego: Filozofia i jej zadanie. 1884; Aleksander Tyszyński: Pisma krytyczne. t. II str. 639—665 (Kra-

---

[1]) Por. ks. Stanisław Kobyłecki T. J.: ks. Maryan Morawski: Wspomnienie pośmiertne. Odbicie z Przeglądu powszechnego 1901.

ów—Petersburg 1904); Stan. Tarnowski: Historya literatury olskiej (w Krakowie 1907) t. VI str. 274—277.

1. Filozofia i jej zadanie. Całość obejmuje 15 rozdziaów, które po krótce streścimy. We wstępie bada autor przyzyny upadku filozofii za swoich dni, i wskazuje jako źródła ego upadku: „wykluczenie filozofii ze szkół lub zredukowaie jej na nędzną i drobiazgową propedeutykę", dalej rozwój auk przyrodniczych, rozwielmożnienie się materyalizmu, któemu wszelki idealizm zawadza. Ponosi jednak i sama filozoia winę upadku swego znaczenia, gdyż stanęła ona w opocycyi do zdrowego rozsądku; powtóre jej przedstawiciele poiadają mowę ciemną, frazeologię zawikłaną i sztuczną; po rzecie sama filozofia pomogła do zwycięstwa materyalizmowi, az przez swą zawiść, to znów przez utożsamienie myśli z byem, materyi z duchem, a w końcu ogłosiła człowiekiem istotą iezawisłą i niepodległą, choć dawno św. Augustyn powiedział, że póty ciało podlega duchowi, póki człowiek podlega Bogu; nareszcie filozofia czasów ostatnich stała się w wyokim stopniu bezbożną.

Nie należy atoli potępiać samej filozofii, tylko tych, któzy jej imienia nadużywają, filozofia bowiem sama przez się ie jest przeciwniczką religii; do tego błędem byłoby przyuszczać, że filozofia już całkowicie spełniła swój zawód i dziś uż jest wcale niepotrzebna. Wszystkie wieki uznawały porzebę filozofii, a także i w naszych czasach ma ona wiele adań do spełnienia. Trzeba tylko wobec najrozmaitszych nniemań o celu i zadaniach filozofii dokładnie wytknąć jej ele, bo wtedy tylko filozofia okaże się nie tylko potrzebną, le wprost niezbędną. Cel zaś filozofii najłatwiej jest wykryć, rzebiegając dotychczasowe dzieje myśli filozoficznej, o ile się na ujawniła w trzech kierunkach: idealistycznym, materyaistycznym i scholastycznym.

Rozdział I zajmuje się ogólnie pojęciem filozofii. Autor, przytoczywszy rozmaite opinie o jej istocie, daje w końcu takie jej określenie: „zgłębianie więc ostatnich, czyli pod innym względem pierwszych przyczyn wszechrzeczy jest przedmiotem jednej najogólniejszej i najwyższej umiejętności, podstawy wszystkich innych, a tą umiejętnością jest filozofia"

(str. 26 wyd. II Lwów 1881). „Filozofia tedy ma być podstawą całej wiedzy teoretycznej człowieka, a oraz (w porządku przyrodzonym) kierownicą całej jego praktyki czyli moralnego dążenia" (str. 29). W kierunku teoretycznym ma ona rozwiązać najwyższe zagadnienia, od których wszystkie inne gałęzie wiedzy ludzkiej zawisły, uchwycić tych wszystkich zagadnień wnętrzny związek, wszystko do prawdziwej sprowadzić jedności; w kierunku praktycznym do niej należy wskazać umiejętnie najwyższy cel człowieka, wyprowadzić i uzasadnić podstawy i prawidła moralności, określić zasady ludzkiego społeczeństwa.

Rozdział II ma napis: Pogląd na dzieje filozofii — prawo jej historycznego rozwoju. Dzieje filozofii mogą na pozór kształtować się najrozmaiciej. Gdy jednak dobrze przyjrzymy się tym dziejom, okaże się, że można je ująć w pewne prawa, byle tylko tych praw nie szukano śladem Hegla w formułkach apriorycznych. Prawa te bowiem rozwoju filozofii są oparte na naturze podmiotu poznającego, t. j. człowieka. Raz tu biorą górę zmysły, a wtedy człowiek nie wznosi się ponad wyobraźnię, a rezultatem takich badań jest kierunek empirystyczny, kończący się materyalizmem; raz znów rozum może się rozpanoszyć sądząc, że sam sobie może wystarczyć, i że tylko idea jest bytem, a wówczas rezultatem będzie idealizm przemieniający się najczęściej w panteizm. Wreszcie możliwa jest synteza praw zmysłów i praw rozumu, a ta prowadzi do dualizmu, do idealnej jedności w mnogości rzeczowej. Otóż aczkolwiek podstawą rozwoju tak dziejów wogóle, jak dziejów filozofii w szczególności jest wola jednostek, to jednak przez wzgląd na źródła poznawania w człowieku wyżej wymienione można wśród burzliwego oceanu myśli ludzkiej odkryć trzy wskazane rysy czyli prawa biegu myśli. Aby to prawo uzasadnić, autor kreśli dzieje empiryzmu od Talesa do Comte'a, i idealizmu od Pytagorasa do Hegla. Wśród tych kierunków skrajnych zajmują jednak najważniejsze miejsce ci myśliciele, którzy łączyli oba kierunki, a więc Sokrates, Platon, Arystoteles, Ojcowie apologeci, św. Augustyn, później scholastycy, Bakon, Kartezyusz i t. d.

Rozdziały: III, IV, V i VI-ty są poświęcone, wyłożeniu podstaw i ocenie skutków filozofii transcendentalnej. Skutka-

ii tymi w dziedzinie religijnej są racyonalizm trauscenden-alny, pantieizm i ateizm; w dziedzinie moralności Kantowa utonomia, a więc etyka od religii niezależna, oraz własna poteoza Hegla; w dziedzinie politycznej nauka Hegla o wszech-iocy państwa; wobec zaś tych rezultatów nie można „ochrzcić" Hegla, czyli z jego systemu nie można wysnuć prawdziwego Chrześcijaństwa.

Aleksander Tyszyński w swem sprawozdaniu o książce ks. Morawskiego bierze mu za złe, że wydał sąd tak ujemny dorobku filozofii transcendentalnej, odsądzając jej przywódców nawet od Chrześcijaństwa. Sam Tyszyński nawet Hegla miał za prawego chrześcijanina. Nie może jednak być dwóch dań, że słuszność jest po stronie Ks. Morawskiego.

W rozdziale VII, VIII i IX-tym autor zajmuje się drugim kierunkiem skrajnym myśli filozoficznej:—empiryzmem. Dwojaki jest empiryzm w dziedzinie filozofii: jeden, który się ączy z idealizmem; drugi, który wyłącznie na doniesieniach mysłów polega. Tym drugim szczegółowo autor się zajmuje reśląc różne jego formy od sensualizmu Locka aż do filozofii Hartmanna, poczem rozprawia się gruntownie z głównemi wierdzeniami materyalizmu.

Z rozdziałem X poczyna się wykład trzeciego kierunku, ośredniego między idealizmem a empiryzmem, a zaznaczającego się najlepiej i najwyraźniej w scholastyce. Autor przedstawia początki tego kierunku za dni Sokratesa, szkicuje jego dzieje za czasów Ojców, w wiekach średnich, słynnych ze swych Summ teologicznych i komentarzy. Przy tej sposobności smaga on biczem ironii historyków polskich literatury: Wiszniewskiego, Wójcickiego, Bartoszewicza za to, że „nie mieli odwagi wejść sami do wnętrza gotyckiego gmachu Scholastyki," a tylko pragnęli swych czytelników poprowadzić po „schodach wąziutkich, zewnątrz przyczepionych, między poważnych mędrców w biretach i czarnych togach z ogromnym pod pachą foliantem, nad którym kwiat życia strawili" (str. 239). Autor nie lękał się tych foliantów, lecz dobrze się z nimi zapoznawszy, podaje treść owych Summ Alberta W. i św. Tomasza z Akwinu porównywując je z Encyklopedyą nauk Hegla (rozd. XI), a następnie ze wspaniałymi tumami gotyckimi.

W rozdziale XII autor opisuj czasy upadku scholastyk i wskazuje przyczyny tego fakt.., omawia wskrzeszenie scho lastyki w neo-scholastyce, z..naczając punkta ich wspólne obok różnicy w metodach po:zukiwania prawdy. Mianowici neo-scholastycy wyłamali się z pod jarzma Arystotelesa, któr niegdyś tak bardzo ciężyło na starej scholastyce; następni porzucili jako szkodliwy system pisanie komentarzów, a za t dążą do ujmowania filozofii w całokształt systematyczny. In na różnica, to stworzona przez nowszych logika materyalna lub krytyka poznania, która wyświetla podwaliny i granic pewności w poznawaniu ludzkiem. W łonie neo-scholastyk uwydatniły się dwa prądy: jedni chcą trzymać się ściśle św Tomasza i Arystotelesa; drudzy pragną zużytkować nowsz zdobycze wiedzy na pożytek filozofii. Zarzuca zaś autor neo scholastykom, zwłaszcza włoskim, iż zamało uwzględniają dzisiejsze teoryc filozoficzne; dalej, że neoscholastycy nie dba ją o powiązanie organiczne różnych części filozofii. Są t jednak braki, które nie znoszą zasadniczej wartości kierunku scholastycznego, a właśnie ten kierunek jest nie tylko wzglę dnie, ale i bezwzględnie najlepszy (str. 318). Pomimo swe wartości scholastyka nie cieszy się wziętością w świecie na ukowym, co autor przypisuje wielu przyczynom, jak uprze dzeniu, skargom i narzekaniom oraz szyderstwom — czterech wieków ubiegłych, które cały stos niechęci nagromadziły na imię scholastyki; dalej zasklepieniu się jej zwolenników w tra dycyjnem kółku myśli, wreszcie hasłu sekularyzacyi wiedzy podczas gdy scholastyka pozostaje z religią na zażyłej stopie także gonienie za senzacyjnością, nowością i oryginalności choćby niedorzecznych w sobie pomysłów, wszystko to pod kupuje znaczenie scholastyki, o której się powiada, że odgrze wa mrzonki średniowieczne.

Uwaga. Jak się z powyższego przedstawienia rzeczy okazuje, wzniósł się Ks. Morawski na wysoki stopień bez stronności w swym sądzie o scholastyce tak starszej, jak no wej. Z uznaniem podnosi ten szczegół prof. Struve [1]), zwła szcza że autor nie wahał się wytknąć słabych stron i filozofii

[1]) Por. H. Struve, Historya logiki w Polsce j. w. str. 483.

v. Tomasza z Akwinu; dodaje atoli prof. Struve: „Zauważy jednak, że było to pisane przed rokiem 1879". Co to znaczy? Rok 1879, to rok ukazania się sławnej encykliki „Aeterni Patris" z 4-go sierpnia, w której papież Leon XIII uczynił kierunek scholastyczny i studyum filozofii św. Tomasza obowiązkowemi w uczelniach katolickich. Daje więc prof. Struve wem zastrzeżeniem do poznania, iż ks. Morawskiemu wolno yło mieć swój sąd o wartości scholastyki, ale tylko do r. 879. Widocznie jednak prof. Struve nie czytał owej encyliki, bo nie wie, że sam papież starannie odróżnia co dobreo się znajduje w dziełach św. Tomasza od tego, co na nasze zasy już się nie nadaje. Nawet tedy po encyklice wspomnianej nie potrzebował ks. Morawski w niczem prostować swego sądu o scholastyce.

W rozdziale XIII autor daje pogląd na układ systematyczny i powiązanie części szczegółowych filozofii, na przedmioty materyalne tych części, ich podziały, wreszcie na punkt oparcia całego gmachu filozofii. Punkt ten, albo raczej kamień węgielny całego systemu filozofii autor upatruje „w trójnogu" prawd, a to: 1-o we fakcie empirycznym, który Karteryusz wyraził formułą: „myślę, więc jestem"; 2-o w zasadzie derwacnej Fichtego A jest A, która jest pierwszą w porządku prawd idealnych, a inaczej wyrażona zwie się zasadą sprzeczności; 3-o w pewniku, który u Kartezyan zwie się: valeur de l'idée claire et distincte, u Tongiorgiego udolnością rozumu do poznania prawdy, u Balmesa zasadą oczywistości. Z tych pewników pierwszy osadza podmiot wiedzy (ja jestem), drugi utwierdza przedmiot (prawdę konieczną), trzeci stanowi łączenie obojga (str. 335).

Rozdział XIV zajmuje się rozbiorem i znaczeniem rozmaitych metod (metoda dyalogowa, wykładowa, dyalektyczna), przyczem autor zwraca uwagę na wielkie korzyści dyalektyki dysput w kwestyach filozoficznych, a w szczególności ponosi znaczenie formy syllogistycznej w dysputach i w wykładzie, i przeciwstawia tej metodzie dziś używany sposób odczytywania na wykładzie skryptów profesora, wskutek czego profesorowie przestają być nauczycielami, stając się prelegentami, uczniowie zaś stają się słuchaczami.

Stosunek rozumu do wiary. W rozdziale XV, ostatnim

swej książki, zajmuje się autor stosunkiem rozumu do wiary objawionej, filozofii do teologii.

Wiara wogólności, powiada autor, jest uznaniem czegoś za prawdę na słowo innej osoby. Z istoty tedy swej różni się wiara od wiedzy, bo w wierze uznajemy coś za prawdę dla powagi świadka, czyli dla zewnętrznego powodu; natomiast w wiedzy sami poznać musimy związek wewętrzny między podmiotem a orzeczeniem danego twierdzenia lub sądu. Świadectwo może się odnosić albo do faktów (historyczne), albo do prawd i twierdzeń (dogmatyczne). Jedno i drugie jest potrzebne, lecz tego drugiego świadectwa trzeba używać z wielką roztropnością. Byłoby błędnem odrzucać śladem Kartezyusza wszelką powagę w nauce, ale niemniej szkodliwem dla nauki jak i dla filozofii byłoby opieranie się wyłącznie na obcej powadze, bo ta może mieć głos tylko doradczy, nie zaś stanowczy.

Tak się ma sprawa z powagą ludzką.

Inaczej się przedstawia stosunek wiedzy do wiary nadprzyrodzonej. Tutaj bowiem rozum widzi całkiem oczywiście, że Bóg się nie myli, i nie kłamie; nie chcieć więc wierzyć Bogu, gdy On coś objawia, znaczy postępować wbrew oczywistemu z siebie wymaganiu rozumu. Idzie o to, skąd wiemy, że Bóg coś objawił? O tem donosi nam rozum, bo objawienie dane ze strony Boga jest faktem historycznym, i to faktem, „który stoi wśród dziejów ludzkości jako najwidoczniejszy ze wszystkich faktów dziejowych, otoczony blaskiem proroctw, niezaprzeczalnych cudów, nadludzkich działalności, niepojętych przestworzeń społeczeństw, wiekowych walk z wszelkiemi potęgami materyalnemi i duchownemi, niespożytej, niepokonalnej, niestarzejącej się nigdy żywotności" (str. 395). Rozum, uznawszy ten fakt, a wiedząc, że Bóg się nie myli i nie oszukuje, wnioskuje, że to, co ta nauka zawiera, jest prawdą nieomylną, a to właśnie jest wiarą, bo uznaniem czegoś za prawdę dla powagi Boga nauczającego. Przy tym akcie swoim rozum doznaje oświecenia ze strony łaski Bożej, które jednak nie przyćmiewa światła zewnętrznego powodów rozumowych do wierzenia, lecz raczej je uwydatnia, a stąd wiara, aczkolwiek nadprzyrodzona ze względu na owo oświecenie Boże, jest w gruncie rzeczy logicznym wnioskiem z dwóch przesła-

ıek: 1) Bóg tak naucza, i 2) Bóg jest nieomylnym (str. 395). Różnica tedy zasadnicza między aktem wiary nadprzyrodzonym, a aktem wiedzy na tem się zasadza, że przy akcie wiary rozum opiera się na powadze Boga objawiającego, a przy akcie wiedzy wnika rozum w racyę danego twierdzenia.

Nie tyle jednak w sporze o stosunek rozumu do wiary idzie o akty podmiotowe, ile raczej o ich treść przedmiotową. Wiara bowiem i filozofia często się schodzą na tem samem polu, dotykają tych samych kwestyj; jakiż stosunek ma być w takich razach?

Trzy są możliwe rozwiązania tego stosunku: albo uznać powagę rozumu a potępić wiarę, albo na odwrót dać wierze posłuch a porzucić rozum, albo wreszcie mimo niezgody przedmiotowej uznać po obu stronach prawdę. Faktycznie każdy z tych kierunków miał lub ma swych obrońców. Do tych, którzy odmawiają rozumowi wszelkiego znaczenia w dziedzinie prawd wiary należą, oprócz Tertuliana, głównie przewódcy reformacyi średniowiecznej: Luter, Kalwin, Socyn, z katolików biskup Daniel Huet, Ludwik Bautain i tradycyonaliści. Rzecz jasna, że ten kierunek całkowicie zapoznaje naturę rozumu, paląc go na ołtarzu wiary.

Nie lepszy jest i drugi kierunek, poświęcający zupełnie wiarę na korzyść rozumu. Tak czynili filozofowie pogańscy pierwszych wieków ery chrześcijańskiej (Celsus. Porfiryusz, Hierokles), Gnostycy, Manichejczycy, filozofowie arabscy, Żydzi z reguły odnośnie do wiary katolickiej, niektórzy scholastycy, racyonaliści protestanccy i zwolennicy filozofii Kanta, którzy rozmaite umiejętności wciągnęli i wciągają do walki z wiarą objawioną. Ten kierunek doczekał się jednak kary stąd, skąd najmniej się jej spodziewał, mianowicie ze strony samychże umiejętności, które w miarę swego postępu obalały jedno po drugiem twierdzenie, rzucane rzekomo w imię prawdy naukowej na dziedziniec teologii nadprzyrodzonej. A chociaż te zarzuty zrobiły wiele złego w duszach, to jednak z drugiej strony przyczyniły się, wbrew swym zamiarom, do tego, iż cały szereg wybitnych uczonych powstał w obronie wiary.

Trzeci kierunek, uznający za prawdziwe dwa zdania sprzeczne, zbyt obraża rozum i prawdę, ażeby go można bro-

nić. Mimo to próby takiego rozwiązania trudności zdarzały się w w. XIII, XVI, u Baylego i Jakóba Froshhammera. Autor silnie piętnuje ten kierunek, zwłaszcza że ma on i w Polsce wielu wyznawców nietyle w teoryi, ile raczej w praktyce życiowej. „Ten w filozofii jest Heglistą; twierdzi z Heglem, że Bóg jest nieosobowym, ogółem, żywostanem i t. p., a w życiu prywatnem chce być katolikiem, przed krzyżem się żegna, a na Wielkanoc dzieci do spowiedzi wyprawia. Ów na katedrze jest Darwinistą, utrzymuje mordicus, że człowiek od małpy pochodzi, że teorya kreacyanizmu jest hypotezą niezgodną z umiejętnością — a jednak w kościele, zmówiwszy Ojcze nasz i Zdrowaś, dodaje też: Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego Stworzyciela nieba i ziemi. Inny czytał: „Życie Jezusa" przez Renana, i znajduje, że Renan ma najzupełniej racyę, ale dawnym obyczajem przed Matką Boską Częstochowską wieczną lampkę pali" (str. 404).

Następnie przytacza autor dekret soboru watykańskiego o stosunku wiary do rozumu. Sobór pociągnął jasno granicę między wiarą a wiedzą tak pod względem podmiotowym jak i przedmiotowym, gdyż oprócz prawd, które rozum może sam przez się wyszukać, podaje nam objawienie i takie prawdy do wierzenia, których rozum ani wynaleść, ani ich też wyrozumieć nie może sam z siebie. Nie może zaś istnieć sprzeczność rzeczywista między prawdami objawionemi, a poznanemi drogą rozumowego badania, gdyż „ten sam Bóg, który tajemnice objawia i wiarę wlewa, obdarzył także ducha ludzkiego światłem rozumu: ani zaś Bóg samemu sobie zaprzeczać, ani prawda prawdzie sprzeciwiać się nie może. Próżny zaś takiej sprzeczności pozór pochodzi głównie stąd, że albo dogmata wiary inaczej, jak w myśl Kościoła, pojęto lub wyłożono, albo domniemane wymysły za pewniki rozumu brano." Oprócz tego sobór i dodatnio określa rolę rozumu wobec wiary, mianowicie jego rzeczą jest badać podstawy wiary oraz rozwijać umiejętność rzeczy boskich, o ile rozum jest oświecony światłem wiary: z drugiej strony wiara uwalnia rozum od wielu błędów i pozwala mu poznawać niejedno, czegoby sam z siebie nie mógł wiedzieć. Rozwija tedy autor dokładniej, na czem polega praca rozumu nad podstawami wiary; rozum mianowicie powinien wykazać istnienie Boga i Jego doskonałości,

oraz udowodnić fakt, że nastąpiło objawienie ze strony Boga. Rzecz przy tem jasna, że innych dowodów wymaga prostaczek, a inne są potrzebne dla wykształconych, którym rozmaite nauki przychodzą w tym względzie z pomocą. Rozwój umiejętności Bożej polega na ugrupowaniu prawd objawionych i wysnuwaniu z nich wniosków odpowiednich, w czem mistrzynią pozostanie na zawsze scholastyka. Nie ulega też wątpliwości, że wiara objawiona uwolniła rozum ludzki od wielu błędów w pojmowaniu Boga, sposobu Jego czci, obowiązków człowieka względem siebie i bliźnich. Wreszcie wiara strzeże rozum przed błędami, bo jej dogmata są rodzajem drogowskazów w jego poszukiwaniach. Kto np. chce dowodzić filozoficznie nieśmiertelności duszy, nie będzie się opierał na orzeczeniach soborów, lecz z tych orzeczeń przekona się on, jakie wyniki dochodzeń czysto rozumowych byłyby fałszywe. Nawet te dogmata, które zawierają tajemnice, nie są bez pożytku dla rozumu, bo poznane w tej mierze, w jakiej je człowiek może poznać na ziemi, zdolne są oświetlić wiele pytań, które się odnoszą do natury człowieka i jego przeznaczenia ostatniego.

Wobec tego filozofia nie może podnosić buntu przeciw wierze, nie może przeczyć temu, co wiara twierdzi; powtóre powinna ona torować drogę wierze, zbijając rozumowo fałszywe systemy i teorye dogmatowi przeciwne; wreszcie nie powinna ona tracić z uwagi drogowskazów wiary, lecz powinna postępować w kierunku przez nie wskazanym, bo inaczej łatwo może zejść na bezdroża. Żadną zaś miarą nie można przyjąć rady Froshhammera, aby filozofia nie oglądała się na powagę dogmatu, a jeżeli pobłądzi, sama powinna się wydobywać z błędu bez pomocy religii, bo taka rada w gruncie rzeczy utożsamia błąd z prawdą.

Uwaga. To są podług Ks. Morawskiego zasadnicze wytyczne wzajemnego stosunku wiedzy i wiary. Porównywując jego wywody z tem, co ks. Hołowiński napisał w tej mierze, widzi się, że ks. Hołowiński był nieco hojniejszy dla rozumu. Ma ks. Morawski słuszność żądając, iżby filozofia nie podnosiła buntu przeciw wierze; ale czy nie zawiele on żąda od niej, iżby cała jej uwaga była skierowana tylko na potrzeby dogmatów, na służenie im, na walkę z przeciwnemi im opi-

niami rozumu? Tego ani sobór watykański, ani też najlepsi przedstawiciele scholastyki nie żądali. Bardzo trafnie powiada znawca wytrawny scholastyki średniowiecznej, prof. M. Wulf z Lowanium: „Nikt w średnich wiekach nie śmie sprzeciwiać się dogmatowi; wszyscy mają to uroszczenie, żeby się do niego stosować. Najmędrsi z pośród nich: Bonawentura, Tomasz z Akwinu, Duns Szkot zakazują rozumowi sprzeciwiać się dogmatowi, „non determinare contra fidem", ale nie wkładają na niego obowiązku, aby go udowadniał. Postawić twierdzenie, że świat jest wieczny, znaczyłoby sprzeciwiać się pierwszemu wierszowi Genezy. Tomasz z Akwinu strzeże się też tego; lecz nie udowadnia on też konieczności początku w czasie, i sam z pośród współczesnych sobie scholastyków broni tej własnej nauki, że pojęcie odwiecznego stworzenia nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności. Nie poszli jednak inni za tą mądrą wskazówką. Abelard lub Lullus chcą ująć w syllogizmy całą treść Objawienia; Roger Bacon miesza filozofię z apologetyką" [1]). Otóż i nasz autor zanadto skazuje filozofię na rolę apologetyczną względem wiary, a zaniechał naznaczyć pozytywnie, co stanowi jej przedmiot właściwy.

Powtóre, nie możemy się też zgodzić z autorem, jakoby fakt objawienia miał być oczywisty. Autor nie rozróżnił pewności od oczywistości. Nie wszystko, co jest pewne, jest też oczywiste. Fakt objawienia da się wykazać ponad wszelką rozumną wątpliwość, ale mimo to oczywistym nazwać go nie można, bo inaczej nie byłaby możliwa taka rozmaitość zdań o początkach Chrześcijaństwa, a powtóre sama wiara nie byłaby aktem wolnym, tylko koniecznym, koniecznym wynikiem dwu oczywistych przesłanek: Bóg jest nieomylny — i Bóg dał objawienie. Gdyby tak się rzecz miała, jak ją autor przedstawia, mianowicie, że akt wiary jest konieczną konkluzyą dwu oczywistych z siebie przestanek, nie byłaby potrzebna łaska, oświecająca rozum w badaniu powodów wierzenia, ani też pobudzanie woli przez łaskę Bożą, iżby akt wierzenia mógł nastąpić w człowieku. Nie potrzebujemy przecież spe-

[1]) Por. artykuł ks. Wulfa: Civilisation et philosophie — w Revue néoscolastique 1912 mai str. 164.

yalnej pomocy do nabrania przekonania, iż skoro wszyscy ıdzie są śmiertelni, a X jest człowiekiem, to musi on być niertelny. Łaska Boska mogłaby być potrzebna co najwyej na to, aby ów konieczny z siebie akt wiary podnieść na yżyny aktu nadprzyrodzonego (czyli jako gratia elevans), le żadną miarą nie mogłaby tego aktu uczynić dobrowolnym.

2. Celowość w naturze. Autor wypowiedział cel swe- o studyum filozoficzno-przyrodniczego słowy Anaksagorasa: Umysł wszystko ustroił", których użył za motto. Jest to gruncie rzeczy szeroko i gruntownie rozwinięty dowód fiiko-teleologiczny Bożego istnienia. Pierwszą kwestyą, którą ależało wyświetlić, to pojęcie celu. Skąd człowiek posiada pojęcie? Przez analizę własnego działania, bo postanowiszy sobie coś osiągnąć, szuka środków, któreby mu pozwoło osiągnąć rzecz zamierzoną. Przyglądając się zaś dziełom atury, widzi w nich przystosowanie środków do danych ceów; wnioskuje tedy analogicznie, iż i tutaj przystosowanie rodków do celu musi posiadać swą przyczynę, z czego umysł prost dochodzi do pojęcia przyczynowości celowej, która na em się zasadza, że cel przed swem urzeczywistnieniem musi yć idealnie pojęty na to, aby mógł wpływać na dobór środów dla jego urzeczywistnienia. Można tedy wnioskować naodwrót, że tam, gdzie cel już jest urzeczywistniony, musi yć lub musiał być jakiś umysł, który owo celowe zespolenie ojął a następnie urzeczywistnił.

Idzie więc o to, czy w przyrodzie są dane przedmioto- e, któreby pozwalały na wniosek, że celowe urządzenia przyrodzie były lub są zamierzone. Autor przechodzi tedy o faktów, aby z ich natury wykazać celowość z góry im aną. Co do świata nieograniczonego, przeczą niektórzy uczeni ego celowości, lecz niesłusznie, bo zapominają o celowości dnośnej, t. j. wyrażającej wzgląd na istoty wyższe lub dobro ałej ekonomii świata. „Świat mineralny, pisze autor, nie osiada tej pierwszej, t. j. wnętrznej celowości, na którą jeynie zwracają uwagę pomienieni badacze; nie widać w nim ıtoty, coby dla siebie była zbudowaną i dla siebie pracowała, ie znać indywidualności" (str. 30). Może atoli autor byłby ieco zmienił swój sąd, gdyby był wejrzał w budowę kryztałów lub zwrócił swą uwagę na prawa powinowactwa che-

micznego: byłby się wówczas przekonał, że i w świecie nieorganicznym dość miejsca dla celowości wnętrznej, i że na niej dopiero opiera się celowość względna, odnośna.

W dalszych ustępach opisuje autor, w czem się przebija celowość odnośna, a to: w urządzeniu ziemi, przyczem trzeba było zadośćuczynić warunkom najrozmaitszym, jeżeli ziemia miała się stać przytułkiem żywych jestestw. W świecie roślinnym już występuje celowość wsobna, bo indywidua tu należące żyją dla siebie, budują swe narządy dla siebie, a choć każdy narząd w roślinie spełnia czynność osobną, to jednak te czynności są racyonalnie zastosowane do dobra całej rośliny. Autor omawia czynności roślin i wykazuje ich wartość dla świata zwierzęcego. „Świat roślinny tak jest zbudowany, że jest wielkim domem o milionowych izbach i gankach dla przytułku i ochrony zwierząt oraz kuchnią dla przyrządzania im pokarmu, i wentylatorem dla oczyszczania im powietrza, nawet apteką dla leczenia ich chorób" (str. 47). Im wyżej się wznosimy w hierarchii jestest, tem widoczniejsza jest celowość wsobna. To też w świecie zwierzęcym spotykamy całe bogactwa urządzeń najrozmaitszych, któreby umożliwiły zwierzęciu życie świadome. Tu należą w pierwszym rzędzie narządy czucia najzupełniej celowo, urządzone do spełniania właściwych im zadań: tyczy się to zwłaszcza oka, którego celowej budowie autor poświęca wzmiankę szczegółową; dalej, narządy umożliwiające zwierzęciu ruch samodzielny; narządy przeznaczone do odżywiania organizmu, oddychania i t. d. Dla badacza duszy zwierzęcej otwiera się pole nader obszerne do zbierania objawów celowego spełniania różnych czynności przez zwierzęta, a rzecz tem dziwniejsza, iż właśnie u najmniejszych żyjątek, w których samodzielność jednostek prawie żadnej nie odgrywa roli zdaniem entomologów, objawia się najbardziej celowość w ich instynktach, np. u błonkówek, pszczół i t. p. Rozmaitość gatuków w świecie roślinnym i zwierzęcym również nie jest bezcelowa. Naprzód nie ulega wątpliwości, że wyższe typy życia mogą się zjawiać, gdy im to ułatwią typy niższe: tak np. wzrost wielu roślin byłby niemożliwy, gdyby mchy, porosty i t. d. nie przygotowały dla nich próchnicy. Powtóre jedne gatunki są pożyteczne dla drugich z wielu względów, bo nieraz roślina służy roślinie,

czasem roślina zwierzęciu, to znów zwierzę roślinie, jak np. owady przy zapylaniu się wielu roślin. Trzymają też jedne gatunki w ryzach drugie i nie pozwalają im się zbytnio rozmnażać; a wreszcie „natura chciała wypełnić ile możności tętnem życia całą tę kulę ziemską, którą dla życia zbudowała" (str. 70). Temu celowi zdaje się stawać na przeszkodzie walka o byt. Tak jednak nie jest, bo „to pożeranie jednych zwierząt przez drugie nie jest prawdziwą walką, bo niema w niej hazardów; wojska te nie odnoszą ani zwycięstwa, ani klęsk, tylko prawidłowo jedne gatunki biorą z drugich swe pożywienie; klęska zaś gatunku zjadanego, byłaby zarazem zgubą zwycięzcy" (str. 72). Zresztą naturze zależy na tem, iżby przy tych samych warunkach miejsca i czasu jak najwięcej istot mogło się docisnąć do uczty życia; chociaż więc natura obdarza życiem i takie twory, które niebawem dla wyższych celów poświęci, nie jest ona dla nich okrutnicą, lecz przeciwnie miłośnicą życia i dobra żyjących. (str. 73). Nie zewszystkiem można się pisać na te wywody, i autor powinien był swoją myśl nieco obszerniej rozwinąć, bo w tej formie, jak ją wyraził, zakrawa ona na prosty paradoks.

Skonstatowawszy istnienie celowości przedmiotowej, należy się zapytać o jej przyczynę. Na to materyalizm wszystkich czasów odpowiada, że ta celowość jest prostym wynikiem sił przyrody, nie jest zaś zamierzoną. Autor rozprawia się szczegółowo z tą nauką wykazując, że ani przypadek, ani konieczność mechaniczna, ani też prawa materyi nie są owymi czynnikami, któreby potrafiły wyjaśnić istniejącą w przyrodzie celowość. „Podziwiamy mądrość natury nie dla tego, że jest w niej to lub owo prawo: ciężkości lub spójności, bo pojmujemy przecież, że te prawa mogłyby być bezładnie i niecelowo użyte, ale dlatego, że natura racyonalnie tych praw używa, że środki do celów stosowane naprzód gotuje, że wybiera najkrótszą drogę, że przeprowadza plan jednolity" (str. 88). Nieraz nie umiemy się dopatrzeć celu, nieraz znów rzecz wydaje się nam niecelową; nie świadczy to jednak o braku celowości przedmiotowej, bo wystarcza nam stwierdzić tylko jedną rzecz celową, aby mieć prawo pytać się o jej przyczynę rozumną.

Tej właśnie przyczyny chcą uniknąć ewolucyoniści.

Przypuszczają oni, że gdy powiążą zjawiska w łańcuch nieprzerwany przyczynowości z drobnych przyczyn, uchylą przez to pierwszą przyczynę, a z nią i celowość świata. Tymczasem prześlepiają oni fakt, że im bardziej zmniejszają poszczególne interwencye Stwórcy, tem więcej potęgują Jego mądrość w całości świata, tak jak bardziej zjawia się potrzeba rozumnej przyczyny przy maszynie, któraby wytwarzała nie tylko kółka do zegarków, ale i całe zegarki. Niemoc ewolucyi przy wytłumaczeniu celowości w świecie organizmów najlepiej się objawia w doborze hypotez, które ową celowość mają uczynić prawdopodobną. Autor przechodzi kolejno wartość walki o byt, doboru naturalnego, dziedziczności i innych czynników, którymi ewolucyoniści się posługują, aby wyjaśnić celowość w organizmach zwierząt i roślin.

Ale nie jest też celowość świata dziełem jakiejś duszy świata, lub samej natury, jako rozumnego z siebie jestestwa, jak przypuszczają panteiści, gdyż dzieła natury okazują celowość sztuczną, narzuconą im; zupełnie tak samo jak dzieła rąk ludzkich, które spełniają swój cel, póki się znajdują w ściśle określonych warunkach swego działania, a ze zmianą tych warunków przepada też i ich celowość, bo się same nie potrafią przystosować do swych warunków zmienionych. Jeżeli w samej naturze jest rozum, powinienby na miejscu zaradzić złemu i zmieniać działalność swych towarów. Zresztą jest to niedorzeczność, przypuszczać, że w naturze jest rozum, ale siebie nieświadomy, jak tego nauczali Hegel, Schopenhauer lub Hartmann. Na przykładach nęka (sphex), wardzanki (Bembex) i misierki, którym entomolog Fabre zmieniał warunki działania, aby wypróbować ich samodzielność, wykazuje autor, że w naturze jest celowość, ale rzeczowa, nie zaś samowiedna i wsobna (str. 143).

W rozdziale VI autor broni poglądu antropocentrycznego w celowości, czyli że cały świat jest dla człowieka, co go prowadzi do bronienia hypotezy o zamieszkiwaniu innych ciał niebieskich przez jestestwa rozumne. Lecz choćby nawet inne ciała niebieskie nie były zamieszkane, jeszcze świat miałby cel, a mianowicie: „świat jest na to, żeby służył ciału i życiu doczesnemu człowieka, i jest na to, żeby kształcił jego umysł i opowiadał mu wielkie imię Stwórcy" (str. 184). To też

ludzie po wszystkie czasy, o ile śledzić możemy dzieje jej najdawniejsze, zawsze czerpała mocne przekonanie o istnieniu Boga z celowości w świecie istniejącej.

Czy jednak słusznie tak ludzkość sądziła? Czy dowód teleologiczny może się ostać wobec krytyki? Najzupełniej. Skoro bowiem można wykazać, że jest w świecie celowość, i że ta celowość nie jest wynikiem ślepych sił przyrody, ani jakiegoś niekończącego się szeregu drobnych przyczyn, ani wreszcie dziełem wsobnego rozumu natury, to z tych przesłanek konieczny wypływa wniosek, że celowość faktyczna świata jest jedynie dziełem Boga. Poczem autor polemizuje zwycięsko z krytyką tego dowodu przez Kanta, i wykazuje, że w tej krytyce zawiera się sofizmat i mylne przypuszczenie faktu; mianowicie sofizmat zawiera się w żądaniu, aby pojęcie Boga było całkowicie określone, a suppozycya mylna w tem się zawiera twierdzeniu Kanta, iż zwolennicy tego dowodu zawsze się posuwali dalej, aniżeli pozwalają przesłanki, co jednak nie jest zgodne z prawdą.

Człowiek nie jest celem bezwzględnym świata, bo i człowiek ma swój cel, i to odnośnie do Boga, którego wraz z naturą nierozumną i za nią powinien uwielbiać, tak, że celem ostatecznym świata jest tylko Bóg, Jego chwała zewnętrzna. „Niższe stworzenia, niezdolne znać Boga, nie dosięgają bezpośrednio do tego celu chwalenia Boga (gloria formalis); ale ponieważ wszystkie zmierzają do człowieka i jako środki dla niego są chciane od Boga, więc stanowią poniekąd materyał chwały Bożej (gloria obiectiva), i pośrednio do tegoż celu najwyższego się odnoszą" (str. 234).

W ostatnim rozdziale autor rozpatruje stosunek wzajemny świata fizycznego i moralnego, Opatrzności do stałych praw przyrody i nader trafnie wykazuje możliwość cudów. „Przyroda, tak kończy autor, z której dziś robią pogankę, jest także przecież swoim sposobem naturaliter christiana. Dajcie jej mówić, co ona chce, a od zjawisk i praw zaprowadzi was do celowości, od celowości do mądrości twórczej, a od mądrości do miłości Boga, i ostatniem słowem nauki, niemniej jak końcem zakonu — będzie miłość" (str. 251).

W wydaniu III-ciem spotykamy obszerny dodatek autora (od str. 255—316), zawierający ocenę książki Adama Mahr-

burga: „Teorya celowości ze stanowiska naukowego. Kraków 1888" i polemikę z tymże oraz z prof. Skórskim. Szczególnie krytyka książki Mahrburga może się znakomicie przyczynić do lepszego zrozumienia istoty celowości. Porównywując zaś to studyum ks. Morawskiego z takąż pracą ks. Trzcińskiego, dopiero się widzi, ile pracy włożył pierwszy w swe dziełko, i o ile wyżej stoi to ostatnie od pracy Trzcińskiego. Rzecz to bowiem gruntownie obmyślana, stojąca na poziomie nauki nowoczesnej, a mimo to napisana tak lekko i tak pięknym stylem, że się ją czyta z niesłabnącem do końca zajęciem. Jeżeli nie przewyższa ona książki Janeta: „Les causes finales", to z pewnością godnie obok niej może zająć miejsce.

3. Podstawy etyki i prawa. Zupełnie innym problemem z pogranicza filozofii i teologii zajmuje się autor w rozprawie co dopiero wymienionej. Niestety, śmierć przedwczesna nie pozwoliła mu i tej kwestyi wszechstronnie wykończyć. Zamiarem bowiem jego było, jak czytamy we wstępie rozprawy, opracować nie tylko podstawy etyki indywidualnej, lecz rozwinąć także poglądy na etykę społeczną, dać pojęcie państwa, jego pochodzenia, zakresu i zadania jego władzy, oznaczyć jego stosunek do kościoła, szkoły i wychowania, wzajemne stosunki państw, stosunek państwa do narodowości i jej praw przyrodzonych, prawo własności i t. p. W tej części pierwszej uzasadnia autor filozoficznie wolność woli, jako podstawy moralności i odpowiedzialności za czyny, przechodzi następnie do dwu najważniejszych pobudek działania ludzkiego: przyjemności i powinności, odpiera etykę ewolucyonistyczną, poczem bada cel dążności moralnej, wyłuszcza stosunek prawa przyrodniczego bo sumienia, podnosi znaczenie obowiązku i daje pojęcia prawa.

Ponieważ bez wolnej woli niemasz odpowiedzialności ani też prawdziwej moralności, więc autor główny nacisk położył na udowodnienie wolnej woli. „Dziś spopularyzowany materyalizm rozszerzył opinię, że sprawa wolnej woli nieodzownie przegrana. W historyi jednak myśli ludzkiej ta sprawa inaczej się przedstawia. Spór o wolną wolę toczy się wprawdzie od wieków; zaprzeczyli jej w starożytności Stoicy, w czasach nowożytnych Spinoza i inni panteiści, którzy za nim poszli. Wszelako najwięksi filozofowie, prawie wszyscy ją

zatwierdzili" (str. 2). Niemniej ogół ludzki trwał niezachwianie w przekonaniu, że człowiek posiada wolną wolę, gdyż ta kwestya nie jest czysto spekulatywna tylko, lecz żywotna i praktyczna, bo ściśle związana z postępowaniem człowieka i z całą sferą moralności.

W poprzek staje temu przekonaniu determinizm, którego dwa gatunki autor wyróżnia: fizyczny i logiczny. Pierwszy poczytuje człowieka za bardzo subtelną maszynę, za mechanizm, w którym zupełnie brak miejsca dla wolnej determinacyi woli. Dowodu zwycięskiego przeciw temu determinizmowi dostarcza nam własna świadomość. O wiele głębiej sięgają racye determinizmu logicznego. Człowiek może podług tej teoryi wybierać tylko to, co mu się jako dobro przedstawiło, a więc nie może wybierać bez pobudek. Tem samem wola musi iść za większem dobrem. Tak się rzeczy mają w teoryi. W praktyce niewątpliwie człowiek nie wybiera niczego bez odpowiedniej pobudki, ale jest nieprawdą, jakoby zawsze miał iść tylko za silniejszą pobudką i większem dobrem, bo w takim razie nie mógłby człowiek wybrać z dwu równych bułek żadnej. W dalszym ciągu autor odpiera zarzuty, podnoszone przeciw wolnej woli, już to w imię zasady stałej ilości energii, już to na podstawie faktów hypnotycznych i statystyki moralności.

Odnośnie do zasady stałości energii zarzut uderza w wiatrak, bo wola nie stwarza nowej energii, tylko korzysta z tej, jaka jest w ciele nagromadzona. Hypnotyzm bezprzecznie umniejsza wolność decyzyi, ale według zeznań licznych osób hypnotyzowanych bynajmniej jej nie usuwa całkowicie, zresztą jest to stan w każdym razie nienormalny, który zatem nie może rozstrzygać o zachowaniu się woli w warunkach swobodnych i normalnych wyboru. Wreszcie statystyki moralności nie można brać na seryo, bo niema się tu do czynienia z rzeczywistem prawem fizykalnem, tylko z objawami, które ulegają zmianom najrozmaitszym.

Rozprawiwszy się z zarzutami, wykazuje autor pozytywnie wolność woli, powołując się na świadectwo świadomości naszej, na fakt istnienia moralności i poczucia obowiązku, oraz na cel ostateczny człowieka, którym jest szczęśliwość, przedstawiająca się rozmaitym ludziom pod rozmaitą formą.

Charakter człowieka nie tylko się nie sprzeciwia wolności woli, lecz owszem jest jej objawem.

Lecz choć wola jest wolna, nie wybiera ona bez żadnych pobudek. Te ostatnie można ująć w dwie kategorye: rozkoszy i powinności. Odkąd filozofia zaczęła zajmować się etyką, zawsze się o to spierano, czy szczęśliwość, czy też powinność ma być pobudką etycznego postępowania. Starożytni, nie mając dobrego pojęcia o życiu zagrobowem, nie mogła temu sporowi położyć końca. Stąd raz przeważały teoryc hodonistyczne, epikurajskie, raz znów brała górę etyka stoicka ze swą zasadą; cnota dla cnoty. Te trudności rozwiązało Chrześcijaństwo, godząc obie pobudki przez ukazanie szczęśliwości nadziemskiej jako nagrody za spełnianie na ziemi powinności.

Spory starożytne odżyły, gdy z jednej strony Kant postawił zasadę etyki autonomicznej, a z drugiej empiryzm zaczął bronić etyki utylitarystycznej (Bentham, Spencer, Mill i t. d.). Autor daje należytą odprawę obu kierunkom, poczem poddaje zasłużonej krytyce etykę, opartą na teoryi ewolucyi. Muszą jednak w etyce niezależnej być luki, braki i błędy, bo to etyka połowiczna, oderwana od swego pnia, od religii. Cel człowieka sięga dalej, aniżeli wartość dóbr doczesnych i szczęśliwość czysto ziemska, celu bowiem tego w Bogu szukać należy. Zdążać zaś do takiego celu wysokiego nie moglibyśmy, gdybyśmy nie mieli światła, ukazującego nam drogę do owego celu, gdybyśmy nie znali praw, których trzymać się mamy w ziemskiej naszej wędrówce. Tem prawem, to głos sumienia, który znów jest wyrazem prawa przyrodzonego. „Zakon przyrodzony jest to poprostu naturalny porządek rzeczy, o ile wymaga od człowieka odpowiedniego postępowania" (str. 142); „wynika on z porządku rzeczy w sposób konieczny, i sam Bóg, tworząc takie a nie inne istoty, nie mógł chcieć innego prawa. Nie dlatego np. kłamstwo i mężobójstwo są złe, że Bóg zakazał kłamać i zabijać, lecz odwrotnie, dlatego Bóg zakazał kłamstwa i zabójstwa, że te czyny są złe, a racya ich złości leży w samej ich istocie: z istoty swej są niezgodne z porządkiem" (str. 146). Ponieważ zaś cały ten porządek od Boga bierze początek, więc też i prawo przyrodzone moralności jest istotnie zakonem Bożym, jak to dawno już

nauczali Cyceron i Platon. Czynnikiem, zapomocą którego owo prawo moralności poznajemy, jest rozum każdego z nas, bo on ocenia stosunki rzeczy i widzi, co być powinno; sumienie zaś jest „dalszą funkcyą rozumu, zastosowującą ogólne zasady moralne do pojedynczych czynów człowieka" (str. 151).

Ogniwem, które łączy prawo z czynem moralnym, jest obowiązek; jest on niejako wypadkową dwu sił: dobra należytego czyli takiego, które być powinno, i dobra przyjemnego, a wiążących wolę z prawem: pierwsza stanowi samą istotę obowiązku, druga dopełnienie i sankcyę. Ale jedna i druga o tyle są zdolne wiązać wolę ludzką, o ile się do wspólnego, najwyższego celu odnoszą (str. 162).

Obowiązkowi odpowiada prawo; skoro bowiem jestem obowiązany postępować względem drugich sprawiedliwie, tem samem mam prawo wymagać sprawiedliwości od drugich. Wobec tego muszą istnieć prawa przyrodzone, jak istnieją obowiązki przyrodzone, a upadają teorye, głoszące, że jedynie państwo lub siła jest jedynem źródłem wszelkiego prawa. Ten zaś zakon przyrodzony odnosi się nie tylko do wewnętrznej sfery życia, jak sądził Kant, ale określa on także wielorakie stosunki praktyczne między ludźmi. W teoryi natomiast, że prawo wynika tylko z władzy państwowej, prawo byłoby dziełem dowolnem człowieka. (str. 198).

Uwaga. Tak więc autor dotrzymał tego, po przyrzekał w tytule swej rozprawy, bo rzeczywiście dał podstawy etyki i prawa. Nie jest to wprawdzie rzecz wyczerpująca swój przedmiot; autor nie zapuszczał się zbytnio w szczegóły, nie dał wiernego obrazu ruchu etycznego; za to dał pogląd przejrzysty zagadnień, związanych z podstawami wszelkiej moralności. W czasach, kiedy na podłożu filozofii panteistycznej a nieco później pozytywistycznej wyrastać i szerzyć się poczynał prawdziwy kult antropolatryczny, nie widzący poza altruizmem i troską o dobro bliźnich żadnych innych obowiązków, kiedy z drugiej strony przypadkowe większości w parlamentach mają roztrzygać o tem, co godziwe, dobrze zrobił autor, przypominając bodaj naszemu społeczeństwu inne źródło, nieodmienne i niechwiejne moralności, i wskazując ludzkości cele wyższe, aniżeli czysto ziemskie. Szkoda tylko, iż nie pogłębił kwestyi o normę moralności, która dla życia moral-

nego jest tem, czem kompas dla żeglarza. Lecz ponoś najwięcej ubolewać należy nad tem, że autorowi nie było dan dokończyć drugiej części zagadnień o podstawach moralności rozwinąć pojęć odnoszących się do etyki społecznej. Prawdziwa jednak wdzięczność należy się autorowi za to, że gruntownie przedstawił i uzasadnił naukę o wolnej woli; najlepszy to, o ile wiemy, polski wywód w tym względzie.

4. Wieczory nad Lemanem. Całość obejmuje 7 wieczorów czyli pogadanek, gdyż autor nadał swej rozprawie formę żywszą, dyalogową. Pierwszy wieczór jest poświęcony dowodow o potrzebie religii. Wielu mniema, że z religią ma się ju ku końcowi, że już całkowicie zanika. Jest to sąd nader po wierzchowny, bo gdy uważniej obserwujemy zjawiska społe czne, zauważymy nawet pewien zwrot ku religii i jej idea łom. Dzieje się to nietylko wśród Niemców, którzy są naro dem myślicieli, ale nawet we Francyi i w Rosyi raz pora żywiej się odzywa tęsknota za czemś idealniejszem, lepszem świętszem; pęty materyalizmu, ujmujące wszystko w praw rzekomo naukowe, ciężą ludziom, są dla ich pragnień za cia sne. Nie może być inaczej, skoro żadne społeczeństwo ni może się ostać bez religii, a nawet socyalizm, choćby zburzy cały porządek dotychczasowy, nie obejdzie się bez jakiejś re ligii raz dlatego, że niepodobna wykorzenić z natury ludzkie pędu ku temu, co jest nieskończone, a powtóre, społeczeństw podkopujące podwaliny religii samo siebie burzy. W naturz ludzkiej ów pęd ku nieskończoności, ku Absolutowi, objawi się zarówno w sztuce, w niemym zachwycie na widok rzeczy idealnie pięknej, jak i w pragnieniach serca. Serce gra wpra wdzie rolę wybitną w uczuciach religijnych, ale bynajmnie nie jedyną, a chociaż między pragnieniami serca a dążeniam rozumu nieraz istnieje rozdźwięk, to jednak religie, nieopart na świetle rozumu, wyradzają się w fanatyzm lub ulegaj wpływom zanadto wielkim wyobraźni. Zresztą jak sztuk lub moralność mogą zawieść do Absolutu, tak i rozum czyn to samo śledząc prawdę oraz jej przyczyny. „Cóż to jest te pęd do badania dalszych i dalszych przyczyn i celów, któr przebija się w umyśle ludzkim prawie od dzieciństwa?.. Mo żna powiedzieć, że cała historya filozofii, która jest history rozumu ludzkiego, jest dowodem nieprzepartej dążności teg

rozumu do Absolutu, bo cała filozofia, krom bardzo nielicznych skrajnych oscylacyj, była wiecznem Absolutu smakiem. Przychodzę więc do wniosku, że ta wrodzona człowiekowi religijność.... jest nie tylko w sercu, ale i w rozumie, w całym człowieku" (str. 17). Rzecz atoli jasna, że tylko Bóg mógł pouczyć człowieka, na czem polega prawdziwa religia tak, że religia objawiona była moralnie konieczną dla rodzaju ludzkiego.

Drugi wieczór poświęcono stosunkowi nauk do religii. Tutaj autor wyłuszcza swój pogląd na stosunek nauk tak przyrodniczych jak historycznych do religii, a czyni to poniekąd jaśniej, jak w swej książce: „Filozofia i jej zadanie", bo dokładniej określa sfery, w których nauki i wiara swobodnie mogą się poruszać. Mianowicie na zarzut jednego z uczestników dyalogu, iż z dwóch światopoglądów, religijnego i naukowego — obejmuje ten drugi dziedziny coraz rozleglejsze, wypierając z nich wiarę, wskutek czego musi nadejść czas, kiedy wyłącznie nauka obejmie całą funkcyonalność duszy ludzkiej i zastąpi we wszystkiem wiarę, odpowiada autor usty Deville'a, że do tego nigdy nie przyjdzie, bo zadaniem nauk jest badać rzeczywistość fizyczną, dotykalną, a poza tą sferą istnieje dość miejsca dla metafizyki i religii. Stąd też nauka nie może występować li tylko w imię nauki przeciw religii, a wszelkie wycieczki przeciw religii ze strony przedstawicieli nauki pochodzą z apriorycznych hypotez, którym oni hołdują i do nauki je wnoszą. W szczególności idea ewolucyi, która dzisiaj tak opanowała umysły, z natury swej, może prowadzić umysły ku Bogu, bo to, co się ma rozwijać prospektywnie, ku przyszłości i według planu oznaczonego, wymaga swej przyczyny rozumnej, którą odnośnie do całego świata tylko Bóg być może. Tak samo i w dziedzinie nauk historycznych dość istnieje miejsca dla zasady przyczynowości i dla pojęć religijnych. „Nauki historyczne mogą z całą swobodą badać wypadki dziejowe, mogą je tłumaczyć jako wyniki poprzednich warunków i dochodzić praw, podług których dzieje ludzkości się toczą i rozwijają cywilizacye. To wszystko bynajmniej nie znosi tego, iż z punktu widzenia wyższego od nauki, te same fakta przedstawią się jako zamierzone i kierowane przez Boską opatrzność. Opatrzność nie na tem polega, jak

sobie to wielu naiwnie przedstawia, jakoby Stwórca ustawicznie poprawiał maszynę świata sprowadzając raz deszcz, raz znów pogodę, nie według praw natury, ale stosownie do próśb ludzkich, jakie dzień w dzień przed Jego tron dochodzą. Bóg przecież odwiecznie miał wszystko, co chciał zrobić, i wszystkie motywa, które chciał uwzględnić, razem wiadome i obecne. W akcie inicyalnym, którym zakładał tak prawo natury jak i rozwoju ludzkości, przewidywał wszystkie ich następstwa aż do włosku, który z naszej głowy spada, i chciał tych następstw. W ten sposób wszystko, co się dzieje w świecie, dzieje się temi prawami natury i prawami historyi, których nauka docieka, a zarazem dzieje się opatrznościowo jako zamierzone od Boga (str. 32). Tak się też da wyjaśnić i skuteczność modlitw ludzkich oraz cuda, które bynajmniej nie są przerwami praw natury, lecz czynami, których spełnienie Bóg od wieków zamierzył dla rozmaitych powodów i celów. Wreszcie na pytanie, jaką filozofią trzeba obrać odpowiada autor słowy Secrétana, że należy z góry odrzucić wszelką filozofię, prowadzącą do negacyi moralności, i to nie dla tego, że system dany jest zły, lecz dla tego że fałszywy, bo jest niedorzecznością przyjmować sprzeczność między prawdą a dobrem, i obowiązek moralny jest tak dobrze niezachwianym pewnikiem, jak same prawa myślenia, na których rozum buduje umiejętności. Wobec takiego sprawdzianu należy wybierać te systemy, które uznają Boga osobowego, wolną wolę, odpowiedzialność człowieka i różnicę istotną między złem a dobrem (str. 37).

Stokroć jednak większy istnieje rozdźwięk między Bożą dobrocią i złem, które istnieje w świecie, jak między wiarą a naukami. To też wieczór trzeci zajmuje się istotą zła i racyą jego bytu. Wielu patrzy na zło niewłaściwie; wszędzie je chcą widzieć, i dlatego też wszędzie je widzą, przez co dochodzą do tego wniosku pesymistycznego, jakoby było więcej zła na ziemi, jak dobra, co znów prowadzi ich w dalszym ciągu albo do ateizmu, albo do przyjęcia drugiego pierwiastka, jakiegoś zła uosobionego. Tymczasem zło, skoro jest tylko brakiem danej doskonałości w rzeczy, nie może sięgać dalej, aniżeli samo dobro, którego zło jest pasorzytem, więc i suma złą nie może być większa, jak suma dobra na świecie. Ci,

którzy w świecie roślinnym lub zwierzęcym same tylko zło widzą, same cierpienia, przeoczają rozmyślnie tą sumę dobra, uciech, przyjemności, która jest obficie w obydwóch królestwach rozlana. Cóżby to zresztą było za zwierzę, któremuby głód nie przypominał organicznej potrzeby karmienia się, ani zmęczenie potrzeby wypoczynku, któregoby ból nie ostrzegał o zranieniu ciała? Takie zwierzę wyczerpałoby w krótkim czasie cały zasób swych sił żywotnych. Do tego czucie nie jest w świecie zwierzęcym tak wydoskonalone, jak w człowieku, a stąd wiele wrażeń, które silnie działają na człowieka, nie wywierają znaczniejszego wpływu na zwierzęta; wszak nieraz można widzieć owada na wpół zgryzionego w żuchwach swego wroga, albo przekłutego szpilką, a mimo to z apetytem spożywającego pochwycony pokarm. Nie znają też zwierzęta cierpień moralnych, o wiele gorszych od fizycznych.

Cierpią i ludzie, cierpią bezsprzecznie wiele, ale czy zawsze niewinnie? Krzywdy i występki między ludźmi są własnowolne; choroby także najczęściej są zasłużone pod wpływem nadużyć w jedzeniu i piciu, a jeżeli klimat zabójczy taje się przyczyną chorób, znów wina spada na ludzi, że się osiedlają w takich miejscach nie opanowawszy wpierw natury w sposób odpowiedni. Istnieje ubóstwo, ale i ono w znacznej mierze zawinione, choć nie zawsze przez jednostki, bo częściej przez ogół, który stosunków nie układa racyonalnie. Zresztą „aby zrozumieć wielką kwestyę zła, trzeba najprzód sprowadzić zło do właściwych rozmiarów, zwolnić się od przesad wyobraźni, która w tym przedmiocie łatwo się gorączkuje. A potem trzeba zło postawić w właściwem jego miejscu w wszechświecie, i na tyle się odsadzić, aby nódz okiem duszy objąć całość bożego dzieła" (str. 51). Życie nasze ziemskie, rozważane wyłącznie samo dla siebie i jako całość, byłoby nader nędzne a cierpienia w niem i bezcelowe i niegodne dobroci Bożej. Lecz w rzeczywistości jest ono przygotowaniem tylko, czasem próby, doskonalenia się ndywidualnego w cnotach, a także czasem ekspiacyi za winy własne, co znów bez cierpień i rozmaitych udręczeń nie jest możliwe. To też bezsprzecznie tylko w świetle naszego celu nadprzyrodzonego można wyrozumieć racyę naszych cierpień na ziemi.

Konsekwentnie więc zeszła rozmowa w czwartym wieczorze na religię objawioną, a w szczególności na chrześcijańską. Punktem wyjścia jest zarzut, że Chrystyanizm jest koniecznym stopniem rozwoju świadomości religijnej w ludziach, którego to rozwoju szczeblem najniższym jest fetyszyzm, a najwyższym Chrześcijaństwo. Tymczasem takie pojmowanie Chrystyanizmu jest i płytkie i nic liczy się z faktami rzeczywistymi; Chrystyanizm nie jest religią wśród innych, lecz religią jedynie prawdziwą. Przedewszystkiem owo wznoszenie się świadomości religijnej ludów od fetyszyzmu ku politeizmowi i monoteizmowi opiera się na hypotezie apriorycznej; najdawniejsze bowiem dokumenta myśli ludzkiej stwierdzają, że odwrotnie ów pochód się odbywał, że od monoteizmu spadała ludzkość do coraz niższych i szpetniejszych form religijnych wierzeń. Powtóre, twierdzenie, że Chrystyanizm jest zlepkiem rozmaitych religij, bo prawie wszystko, czem się on chlubi, odnajdujemy w innych religiach, nie może się ostać wobec krytyki. Rzekome podobieństwa wydają się takiemi tylko zdaleka widziane, a znikają w świetle prawdy; natomiast różnice między Chrystyanizmem a innemi religiami są tak wielkie, że każą nam uznać Chrystyanizm bezwarunkowo za religię objawioną od Boga. Różnice te wychodzą na jaw, czy to zechcemy porównać czas względny powstania ksiąg świętych w innych religiach a w Chrystyanizmie, czy sposób rozszerzania się tego ostatniego, mimo największe przeszkody, czy wreszcie uwzględnić zechcemy skutki w dziedzinie moralnego udoskonalenia się ludzkości przez Chrystyanizm a inne religie. Budda zamiast wyrugować innych bogów, sam się stał jednym z nich; mahometanizm wszędzie paktuje z namiętnościami, a tylko Chrystyanizm szedł przez świat przebojem, żądając największych poświęceń od swych zwolenników, a nawet ofiary życia w razie potrzeby. Przytem posiadał on zawsze siłę ekspanzywną, gdy tymczasem pustka śmierci i zastoju zalegała tam, gdzie panował koran, lub gdzie postawiono posążki Buddy z podwiniętemi nogami. Jeden też tylko Chrystyanizm jak z jednej strony tylko on może zaspokić całkowicie serce ludzkie i aspiracye umysłowo-religijne, tak z drugiej znów on tylko jeden zasługuje prawdziwie na nazwę religii powszech-

nej po wsze czasy i miejsca. W tych rysach dał autor prawdziwe zasady filozofii chrystyanizmu.

Następuje w wieczorze piątym charakterystyka Chrystusa Pana, jako założyciela religii od Niego nazwanej. Dotąd napróżno się silono oddać charakter Chrystusa Pana czy to pędzlem, czy piórem po literacku, czy naukowo przez analizę psychologiczną, czy wreszcie, jak spróbował Renouvier, zapomocą wszystkich zasobów dzisiejszego myślenia krytycznego. Próby takie muszą spełznąć na niczem, bo naprawdę „wpada się w same sprzeczności i zadania niewykonalne, kiedy się Chrystusa chce pojąć, skreślić, opisać, wytłumaczyć jak prostego człowieka. Ale kiedy się tego założenia z góry nie stawia, i próbuje się pojmować Chrystusa w myśl Chrystyanizmu, za wcielenie Bóstwa, za doskonałość absolutną, objawiającą się w zdrobniałej postaci człowieka—wtedy żadnej niema antynomii i wszystko się jasno i racyonalnie tłumaczy. Ograniczenie jest nieodzownem piętnem stworzenia. Każdy człowiek w pewnej tylko części, w pewnym kierunku zdoła potencyalność natury ludzkiej urzeczywistnić. Każdy więc człowiek musi mieć pewne duchowe rysy wysunięte, inne cofnięte, i to stanowi znamię jego indywidualności. Każdy człowiek musi być człowiekiem swej epoki, swego narodu, bo jego indywidualność nie bierze się z niczego, ale z warunków czasu i miejsca... żaden zatem człowiek nie może być uniwersalnym ideałem ludzkości.... Wszelako jeśli Bóg, doskonałość absolutna, wciela się i objawia w postaci ludzkiej, to łatwo zrozumiemy, że w tym człowieku musi się okazać wszelka doskonałość, jakiej natura ludzka absolutnie jest zdolna, i że ten człowiek musi być wszechstronnym i wiecznym ludzkości ideałem. Temu człowiekowi z którejkolwiek strony się przypatrzymy, zawsze nam się wyda, że to jest jego najwybitniejsza strona: bo on właśnie wszechstronnym musi być ideałem. Ten człowiek nie może mieć istotnej ewolucyi ni postępu, bo on pełnię swej wiedzy z góry od Bóstwa przynosi, nie czerpie jej z otoczenia. I dlatego też niema w swej umysłowości, w swych uczuciach ograniczeń, znamionujących narody lub epoki. I dlatego też ludziom wszechczasów i wszech narodów jest równie blizki: każdy w nim widzi i czuje swój ideał" (str.

93, 94). Stąd też ani pędzel, ani pióro, przywykłe charakteryzować indywidualności ludzkie przez ich ograniczenia, nie potrafią dobrze skopiować Chrystusa Pana, a również nie jest On i nie może być skomponowany przez Ewangelistów, bo po charakterystyce łatwo byłoby odkryć ich fałsz. Gdyby naprawdę byli chcieli to uczynić, byliby nam Go przedstawili albo jako rabina, albo stoika, ale nigdy takim i z takimi szczegółami, jakim jest w Ewangeliach, nigdy zaś im, Żydom, nie byłoby wpadło na myśl podawać tworu swej wyobraźni za Boga wcielonego. Następuje po mistrzowsku pomyślany wykład o Bóstwie i cudach Chrystusa Pana.

Cechy Kościoła katolickiego i jego różnice z protestantyzmem stanowią przedmiot szóstej pogadanki. Znów tu mamy roztrząśnięte zarzuty najczęściej przeciw katolicyzmowi podnoszone i powtarzane, a odparte tak, że tylko zła wola mogłaby nie uznać prawdy w odpowiedziach zawartej. Zbija tedy autor najpierw zarzut, jakoby protestantyzm był czynnikiem pomyślności, rozwoju, a katolicyzm sprowadzał za sobą upadek i zastój, jak się to okazuje na ludach romańskich. Takie kryteryzmu jest nadzwyczaj fałszywe, bo wówczas trzebaby i mahometanizm uznać za religię boską, gdyż w wiekach VIII—XI żywił się Zachód dorobkami kultury arabskiej. Zanik życia religijnego w szczepach romańskich pochodzi stąd, że wcześniej przebiegły one cykl cywilizacyi, a dziś bynajmniej nie stanęły jeszcze u swego szczytu; do tego ich rządy gnębią kościół, podczas gdy u protestantów wiara tuli się pod płaszcz władzy, bo bez niej rozleciałaby się w strzępy. Jeżeli protestantyzm chełpi się wiarą, to zapomina, że bardzo on skatoliczał w ciągu wieków, przyjmując wiele urządzeń od katolików, a także i naukę przesadną swych założycieli bardzo zmienił. . . . . .

Zarzuca się kościołowi katolickiemu, że sobie przypisuje nieomylność, a nie widzi się, że w praktyce to samo czynią uczeni i rządy protestanckie, bo bez powagi nie ostoi się żadne społeczeństwo; przez to zaś, że w katolicyzmie są stałe i niezmienne dogmata, zyskuje się to, iż się wie przynajmniej, kto jest katolikiem, a kto nim być przestał, co w protestantyzmie jest niemożliwe do rozstrzygnięcia. Powiada się, że kościół od Cezarów nabył żądzy panowania, że się przekształ-

ł w monarchię, a zapomina się o tem, iż żaden założyciel kiejś instytucyi nie wyposaża jej tak licho, po ludzku rzeczy biorąc, jak Chrystus Pan wyposażył swój kościół: „z kilunastu pierwszych lepszych ludzi utworzył embryon hierarchii, dał im wiązkę nauk i kilka rytów, i z tem ich posłał wiat opanować" (str. 134). Tak mógł był postąpić tylko ten, tóry ponad czasem stojąc, dał swej instytucyi moc rośnięcia rozwijania się w jedną wszechludzką monarchię duchowną. i, którzy w kościele widzą samo tylko zło, zapominają, że ościół jest złożony z dwóch pierwiastków: ludzkiego i botiego; tamten wnosi do kościoła swe wady i niedostatki, ten rugi krzepi, jednoczy i odradza organizm kościoła. Stąd to we wielkie postaci czy papieży, czy Świętych, którzy wyrastają ponad swe otoczenie, a są światłem, które oświeca błędy prostuje ścieżki ludzkości.

Na zarzut, że katolik nie znosi się wprost z Bogiem, ak protestant, ale potrzebuje pośrednictwa kapłanów, Świętych, Bogarodzicy, odpowiada autor, że wiara, jeżeli ma być la wszystkich, nie może być abstrakcyą, lecz musi mieć swe brazy widome, widome sługi, swe obrzędy, a ich potrzebę ajlepiej odczuwają sami protestanci, gdy im przychodzi nawracać ludy dzikie, które się nie mogą wznieść na wyżyny iary, oderwanej od symbolów widzialnych.

Wreszcie tylko w katolicyzmie objawia się świętość, cuami stwierdzana, a tego żadna inna religia nie posiada, o ile ie posługuje się cudami zmyślonymi. Te właśnie cechy zawsze pociągały i pociągają ku kościołowi szlachetniejsze umyły, gdy tymczasem odpadają od niego tylko liche plewy.

Ostatnia wreszcie, VII-a pogadanka przedstawia zajmująco różnice między katolickim kościołem a schysmatykami wschodnimi. Te ostatni chełpią się pięknością swych obrzędów i stałością form, podczas gdy kościół katolicki nie posiada ani obrzędów tak wspaniałych, ani sumy dogmatów raz na zawsze ustalonej, bo wciąż coś nowego dodaje do skarbca wiary. Kto tak sądzi, sądzi rzecz z jej pozorów. Zapewne, w obrzędach zachodniego kościoła niemasz tej okazałości zewnętrznej, jaką spostrzegamy we wschodnim; jednak lepiej w jego obrzędach, budowlach, sztuce przebija jedna myśl, w rozmaitych formach wyrażana, aniżeli w bizantyńskim, sko-

stniałym stylu. Co się zaś tyczy stałości dogmatów, to ni
tylko nie świadczy ona o prawdziwem życiu, lecz racze
o zastoju, świadczy o tem, że Duch św. opuścił to ciało
oderwane jak gałąź od pnia. Kościół wschodni nie może
się rozwijać o własnej sile, a nie bardzo ufając w obecność
Ducha św. w swym organizmie, trzyma się oburącz tych
form, jakie niegdyś wspólnie z zachodnim kościołem po
siadał. Życie objawia się przez ruch, a ten widzimy tylko
w kościele zachodnim. Na pierwszych bowiem 8-miu sobo
rach nie został bynajmniej cały zasób nauki Chrystusowe
wyjaśniony; wyjaśnienie takie odbywa się w miarę potrzeb
To też kościół zachodni gromadzi raz poraz swe sobory
potępia błędy, ujmuje prawdy religijne w jasne formuły, sta
nowi przepisy liturgiczne lub odnoszące się do karności
kościoła, a przytem rozwija się stale, co jest właśnie oznaką
jego żywotności, gdy tymczasem kościół wschodni dawno prze
stał robić nowe zdobycze i nowe zyskiwać ludy. Ta różnica
da się wytłumaczyć faktem, że w kościele zachodnim jes
źródło jedności i życia kościelnego w papiestwie, czego nie
posiada kościół wschodni. Ci nareszcie, którzy się chełpią
że mają kościoły narodowe, nie zdają sobie snać z tego spra
wy, że przez to odsądzają się od kościoła prawdziwego, a ten
jest powszechny odnośnie do czasu i przestrzeni. Kościół ka
tolicki bynajmniej nie lekceważy uczuć narodowych, lecz j
uszlachetnia i do wyższej jedności zaprzęga. Stąd jedyn
deska zbawienia znajduje się naprawdę tylko w kościele ka
tolickim. . . . . .

Oto są główne myśli tej jedynej w naszej literaturze re
ligijno-filozoficznej rodzimej apologii Chrześcijaństwa. Ks. Mo
rawski nie zamierzał pisać dzieła obszernego, objuczonego
całym balastem uczoności, jak np. dzieło Schanza lub Hettin
gera, bo takich książek nasza publiczność nie lubi i nie czyta
wybrał on za to z całego materyału tylko najważniejsze kwe
stye, i przedstawił je w sposób piękny, pociągający, literacko
wykończony. Kwestya istnienia zła i jego stosunku do Do
bra nieskończonego jest przedstawiona tak, że do wywodów
autora już bardzo niewiele dałoby się dodać. Zresztą którą
kolwiek kwestyą zajął się autor, każdą starał się przedstawi
jasno, ujmował ją w ramy wyraziste tak, aby można było za

amiętać ją sobie jak najdłużej. Nie lękał się zarzutów i nie suwał ich sobie z drogi, ale śmiało podejmował z nimi walę, z zapałem krusząc swą kopię w obronie prawdy; z drugiej rony nie wahał się powiedzieć prawdy tam, gdzie ją trzeba yło powiedzieć, nie osłaniał, nie usprawiedliwiał tego, co złem st i na naganę zasługuje, wszędzie łącząc wielką erudycyę prawdziwie filozoficznem ujęciem omawianej sprawy, a wyowiadał swe myśli w odświętnej szacie języka. Ks. Morawki legł przedwcześnie w grobie, strawiony gorączką pracy. o też możnaby na jego grobie wyryć słowa Bedy angielskieo: Aut siribere, aut docere, aut legere dulce habui.

---

8. Ks. Władysław Michał Dębicki.

(1853 — 1911).

Władysław Michał Dębicki urodził się w r. 1853 w Smarzewie pod Zgierzem. Nauki średnie rozpoczął w byłem promnazyum w Łęczycy, a następnie ukończył je w gimnazyum Piotrkowie. Wstąpiwszy na uniwersytet Warszawski oddał ę z wielkim zapałem studyom historycznym i filologicznym, ukończył wydział filozoficzny ze stopniem kandydata nauk istoryczno-filologicznych, przyczem otrzymał złoty medal za ozprawę konkursową o greckim historyku Filochorze, drukoaną w Warszawie 1877 r. Mianowany nauczycielem języów starożytnych w gimnazyum III-ciem w Warszawie, praował na tem stanowisku do r. 1885 z wielkim dla uczniów ożytkiem. Wiedziony atoli powołaniem do stanu duchownego, wstąpił w 32 roku życia do seminaryum metropolitalnego Warszawie, a wyświęcony na kapłana, wykładał naukę reigii w prywatnych zakładach naukowych oraz w II-iem gimnazyum w Warszawie (do r. 1899), a oprócz tego pełnił obowiązki wikaryusza w parafii Narodzenia N. Maryi Panny na esznie, nieco później przy katedrze św. Jana. Choroba pierowa, nękająca go od szeregu lat, zmusiła go do porzucenia

zajęć katechety, następnie wytrąciła mu pióro z ręki, a w końcu sprowadziła zgon przedwczesny utalentowanego pisarza i pełnego gorliwości o chwałę Bożą kapłana. Zmarł 8 marca 1911 ku ogólnemu żalowi społeczeństwa polsko-katolickiego.[1])

Pisma. Pracę literacką rozpoczął Ks. Dębicki jeszcze na ławie uniwersyteckiej, pomieszczając różne artykuły zrazu w Kronice Rodzinnej, później szereg prac na łamach Przeglądu katolickiego, Kuryera Warszawskiego, Kłosów, Tygodnika ilustrowanego. Osobno ukazały się rozprawy i książki: 1-o O zasadniczych różnicach psychicznych między człowiekiem a zwierzęciem (I wyd. 1876, II. 1887 Warszawa); 2-o Myśl i słowo, logika i gramatyka (I wyd. Warszawa 1876, II. 1887); 3-o Biesiada u milionera za czasów Nerona według Satyrykonu Petroniusza Arbitra (Warszawa 1879); 4-o Nieśmiertelność człowieka jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa (Warszawa I 1883, II. 1897); 5-o Bezwyznaniowość, jej przyczyny i skutki (Warszawa I. 1885, II. 1886); 6-o Postęp, szczęście i przewroty społeczne (Warszawa I. 1885, II. 1888); 7-o Wielkie bankructwo umysłowe; rzecz o nowoczesnym skrajnym skeptycyzmie naukowo-filozoficznym, z dodaniem studyum: koniec wieku XIX pod względem umysłowym (Warszawa 1895); 8-o Przyszłość Chin; groźne wnioski z przesłanek lekceważonych. (Warszawa 1898); 9-o Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu (Warszawa 1896); 10-o Studya i szkice religijno-filozoficzne. Serya I i II (Warszawa 1901).

Nieśmiertelność człowieka. Z powyższego wykazu prac możemy uwzględnić te tylko, które, z naszym tematem są w związku. Tu przedewszystkiem należy książka o tytule wyżej zaznaczonym.

We wstępie kreśli autor obraz swych walk wewnętrznych, które w młodym wieku przechodził, kiedy się zaczął zastanawiać poważnie nad celem swego życia. Z walk tych i burz wyszedł cało, z umocnionem przekonaniem, że nie wszystko się kończy z chwilą złożenia zwłok do zimnego grobu. Następnie przedstawia dosadnio skutki materyalisty-

---

[1]) Por. Przegląd katolicki. Rok XLIX № 112 z 18 marca 1911 str. 205 — 206.

cznego poglądu na życie ludzkie i przeciwstawia temu poglądowi cele i zadania etyki, opartej o wiarę w życie zagrobowe.

Jak każde dowodzenie musi ostatecznie opierać się na jakimś pewniku, tak i dowód nieśmiertelności człowieka ma za podstawę niezbity pewnik, iż to, co jest czemś, nie staje się niczem. Pewnik ten jest inną formą zasady: wynik niczego jest niczem; „na podstawie zaś tego postulatu zostało wykrytem powszechne prawo zachowania, lub jak inni chcą, równoważności, korrelacyi, zamienności, czyli nieśmiertelności siły" (str. 28). Wyszukawszy sobie kamień węgielny dla swych wywodów, autor zadaje sobie pytanie, w jakim stosunku pozostaje dusza do ciała, i pytanie to rozwiązuje w myśl animizmu przesadnego. Mianowicie dusza posiada 1-o zdolność morfologiczną, gdyż buduje sobie i utrzymuje życie w ciele; 2-o zdolność percepcyi, która przekształca ruch cząsteczkowy eteru i molekuł nerwowych w świadome wrażenia barwy, smaku, zapachu i t. d.; 3-o samowiedzę, czyli intelligencyę i wolę. W celu uzasadnienia tych twierdzeń autor powołuje się na celowe wykształcanie się narządów w czasie rozwoju zarodka ludzkiego, na fakt oddziaływania stanów ciała na stany duszy i na odwrót, na poczucie swej tożsamości w każdej osobie, chociaż ciało ludzkie ustawicznym podlega przemianom, wreszcie na jedność systemu nerwowego w człowieku. Co krok przytem autor powołuje się na liczne powagi ze świata przyrodników i odpiera twierdzenia materyalistów. Znamienny jest np. argument, w którym autor chce wykazać materyalistom konieczność duchowego pierwiastka w człowieku: „Że negacya duchowego pierwiastku w człowieku jest objawem choroby, uznaćby winien każdy materyalista po bardzo krótkim namyśle, gdyby na tym punkcie był w stanie myśleć przedmiotowo. Taki wniosek wypływa wprost z zasad materyalizmu. Jeżeli bowiem, jak twierdzi ta doktryna, myśl jest wydzieliną mózgu, podobnie jak mocz jest wydzieliną nerek a żółć wątroby „tedy myśl ta: „dusza jest istotą osobną i samodzielną (do pewnego stopnia)" należy do wydzielin normalnych, gdyż ją wydziela przynajmniej 9/10 mózgów całej ludzkości. Przeciwnie zaś negacya tej myśli czyli twierdzenie: „dusza nie jest istotą osobną i samodzielną", lecz „jest tylko zbiorem funkcyj mózgowych substancyj", jako wydzie-

lina czy funkcya szczupłej stosunkowo liczby mózgów materyalistowskich, jest wydzieliną czyli funkcyą nienormalną a zatem chorobliwą" (str. 41). Pozwolimy sobie wyrazić powątpiewanie, czy za pomocą takich argumentów *ad hominem* da się naprawdę osiągnąć rezultat dodatni. Podług autora „fakta nieubłagane, niczem zaćmić się niedające fakta zmuszają bezstronnego antropologa do uznania, że rozwojem i wzrostem organizmu ludzkiego kieruje bezwiedna, instynktowa siła, która prócz tej własności posiada nadto różne drzemiące przymioty, jako to: samowiedzę, pamięć, popędy i zdolności rozliczne. Wszystkie przymioty tej siły potrzebują jedynie bodźca, potrzebują odpowiednich warunków, aby się przebudzić, ujawnić i rozwinąć mogły" (str. 65).

Udowodniwszy, że „treść człowieka stanowi jeden stały pierwiastek, dusza, będąca wspólną przyczyną zjawisk cielesnych (bezwiednych) i duchowych (świadomych)," zajmuje się autor w rozdz. III kwestyą nieśmiertelności. Dusza ludzka jest nieśmiertelną, i to w znaczeniu nieśmiertelności osobowej, gdyż jak w naturze nic nie ginie, tylko się przeobraża, tak „żaden umysł trzeźwy, krytyczny, przedmiotowy, nie może przypuścić, by też na chwilę, że człowiek, co hetmani rzeczcie ziemskiego stworzenia i ujarzmia potęgi natury,... co cierpi najwięcej, bo najświadomiej, że, mówię, człowiek tylko wyjęty jest z pod tego wszechprawa" (str. 92). Żaden atom nie przestaje być sobą, choć zmieniają się warunki i sposoby jego działalności; nie może też więc i atom duchowy się zaprzepaścić, choć przez śmierć ciała będzie uniemożliwione duszy ujawnianie jej przymiotów. Uniemożliwienie to może być tylko czasowe, bo skoro dusza przez ciało ujawnia swe działanie, a dusza nie ginie, przeto „nauki przyrodnicze mają wszelkie prawo zaprzeczać nieśmiertelności w tym sensie, t. j. trwania samowiedzy odosobnionej, izolowanej, bez wszelkiej cielesności"; musi zatem nastąpić ponowne złączenie duszy z ciałem, odrodzenie się ciała (str. 97).

Za tym postulatem przemawia fizyka, bo według niej żadna siła nie ginie i własności swych nie traci nigdy, gdyż to, co jest czemś, nie staje się niczem; przemawia za nim i fizyologia, bo według niej dusza jest pierwiastkiem tworzącym ciało, a ktoby chciał twierdzić, że dusza buduje ciało tylko

do czasu jego śmierci, musiałby udowodnić, że są w naturze możliwe pierwiastki, które przez jakiś cios tracą swe przymioty raz na zawsze (str. 99). Śmierć więc to tylko sen czasowy, przedłużony, po którym, jak po omdleniu, wraca zupełna świadomość, gdyż i w ciele żywem dusza nie przez cząstki ciała zmienne posiada świadomość, lecz przez swą substancyę duchową, a tak samo i z pamięcią się ma sprawa. Bez takiej substancyi duchowej człowiek „jest bałwanem lepionym co dni kilkadziesiąt z coraz to nowej gliny, manekinem, popychanym w tę lub ową stronę wyłącznie przez siły fizyczne, bryłą, złożoną z wołowiny, cielęciny, kapusty, rzepy, chleba, kartofli i innych pokarmów" (str. 129). Fakt pamięci, fakt tożsamości naszych osób, możność odbierania natchnień, uzdolnienia wrodzone: wszystko to głośno woła, że w człowieku jest coś więcej, niż zbiór kilkunastu pierwiastków, jest dusza niezniszczalna, bo to, co jest czemś, nie może stać się niczem. Sama przyroda potwierdza licznymi przykładami, że jest możliwe takie przeobrażenie człowieka. Wszak gąsienica motyla przechodzi różne formy swego rozwoju wciąż zostając tym samym osobnikiem. Zapewne, nie jest to dowód nieśmiertelności człowieka, ale w każdym razie wolno na tych przeobrażeniach motyla uwydatnić możliwość przemian człowieka. Motyl umiera, i dlatego nie jest on dowodem, tylko symbolem nieśmiertelności człowieka (str. 168).

Cóż się jednak dzieje z duszą ludzką po jej rozłączeniu się z ciałem? Odpowiada na to autor hypotezą psychopannychyi (od wyrazów greckich; psyche — dusza, i nyks — noc). Mianowicie śmierć „należy uważać nie za akt jednochwilowy, lecz za trwający przez czas pewien proces chemiczno-biologiczny, polegający na rozkładzie jednego ciała a utworzeniu drugiego przez duszę ludzką. Ta ostatnia jest bytem odrębnym, i stałym, a więc niezniszczalnym nigdy, nawet pod brzemieniem najsilniejszych ciosów, w płomieniach najgorętszego ognia, w męczarniach chorób najcięższych. Taka sama dusza jest też, jakby powiedział Arystoteles, entelechcią ciała, t. j. pierwiastkiem przyrody, który skupia w pewną stałą formę atomy materyi, utrzymuje je w ciągłej przemianie i ruchu, skutkiem czego urabia swój organizm cielesny, i wydaje z siebie zjawiska, zwane świadomością i samowiedzą. Dusza musi

istnieć, bo jest niezniszczalną, musi sobie utworzyć organizm cielesny, przebudzić się i żyć samowiednie, bo do tego jest przeznaczona, bo to należy do najistotniejszych, nieodłącznych, integralnych jej powinności w naturze. Szczegółów tego przyszłego przebudzenia naszej nieszczalnej duszy nie rozumiemy dziś, to prawda,... a jednak uznajemy je w rysach ogólnych, uznajemy w zasadzie" (str. 183—184). Tę myśl autor uzasadnia zapomocą licznych cytacyj z Pisma św. Ojców i różnych powag. W końcu zaręcza autor, że i dusze zwierząt są nieśmiertelne.

Uwaga. Taka jest treść książki: Nieśmiertelność człowieka. Ani chwilki wątpić w to nie można, owszem, głośno trzeba to podnieść, że autor miał chęci jak najlepsze. Przeszedłszy sam burzę niewiary, pragnął podać innym deskę ratunku, aby się w danym razie na niej ratowali przed falami wątpień lub niedowiarstwa na brzeg bezpieczny nauki chrześcijańskiej. Czy jednak ta deska dość silna, aby mogła ocalić rozbitka? Zapewne, tonący chwyta się nawet brzytwy; lecz i to pewne, że brzytwą mógłby się srodze pokaleczyć. Taką brzytwą są dowody autora, na których oparł nieśmiertelność człowieka. Ich kamieniem węgielnym jest rzekomy pewnik, że to, co jest czemś, nie staje się niczem. Autor uzyskał ten pewnik przez logiczne odwrócenie sądu: ex nihilo nihil, co przetłumaczył: wynik niczego jest niczem, co jednak nie ze wszystkiem odpowiada formułce łacińskiej. Łacińska formuła wyraźnie zaznacza, że z nicości nic nie może wyniknąć, że z niebytu nie zrodzi się żaden byt; tymczasem autor w swem tłumaczeniu polskiem pojmuje nicość jako przyczynę sprawczą, gdy łacińska formuła ma na uwadze tylko brak materyalnej przyczyny; słuszność więc po stronie łacińskiej formuły, bo nicości nie można przypisywać działania, sprawiania czegoś. Lecz to rzecz najmniejsza w tej sprawie. Idzie tu raczej o wartość owej zasady, że to, co jest czemś, nie staje się niczem. Nikt nie przeczy, że póki rzecz dana jest, to jest czemś, więc równocześnie nie może być niczem. Ale można się przecież zapytać, czy rzecz, która trwała czas jakiś jako byt, nie może przestać istnieć? Główka kapusty jest, jest nawet sobą przez cały czas, póki jest główką kapusty; nawet gdy już ugotowana leży na półmisku, jeszcze będzie główką

kapusty. Czy jest nią i wtedy, gdy została zjedzona a jej cząstki weszły w budowę organizmu człowieka? Tego chyba nikt nie zechce utrzymywać. Cząstki jej nie zostały unicestwione, to prawda, ale sama główka jako główka kapusty przestała raz na zawsze istnieć. Jeżeli więc autorowi szło o udowodnienie tylko takiej nieśmiertelności człowieka, jaka jest udziałem cząstek, które niegdyś tworzyły główkę kapusty, to szkoda było tylu zachodów, bo żaden materyalista nie przeczy, że cząstki ciała ludzkiego nawet po śmierci człowieka nie bywają unicestwiane. Jeżeli zaś autorowi szło o udowodnienie nieśmiertelności człowieka jako człowieka, to powinien był poszukać innych argumentów, aniżeli pewnika, że to, co jest czemś, nie staje się niczem, gdyż właśnie o to dzie, czy człowiek przez śmierć nie staje się niczem, w tem przynajmniej znaczeniu, że przepada jako człowiek, a pozostają tylko atomy jego ciała niedające się unicestwić przez siły przyrody. Zasada tożsamości, którą autor wezwał na pomoc, tyle tylko mówi, że póki rzecz istnieje, jest sobą, ale zgoła nam nie mówi, czy rzecz długo, czy krótko, czy na zawsze ma istnieć. Rozumowanie więc autora opiera się na sofizmacie petitii principii.

Nie lepszy drugi dowód zapożyczony od Stahla z XVIII w., mianowicie, że dusza sama sobie buduje ciało. Choćby to nawet było prawdą, wynikałoby stąd to jedynie, że je buduje, utrzymuje, ożywia, ale tylko do śmierci, aż do chwili opuszczenia ciała; ale gdzież dowód na to, że go buduje nawet wtenczas, gdy cząstki zwłok się rozkładają? Nie można też już dzisiaj wobec zdobyczy nowszej biologii stać na punkcie widzenia Ern. Stahla z w. XVIII i utrzymywać, że sama dusza lepi sobie ciało. Taka hypoteza nie może się ostać ani wobec faktów, ani wobec krytyki.

Już lepsze są dowody z ciągłości naszej świadomości i jaźni, z samowiedzy i pamięci, ale znów przemawiają one na korzyść duszy, a tylko ubocznie na korzyść nieśmiertelności człowieka jako całości.

To wreszcie, co autor popisał o psychopannichii, o stanie bezwiednego budowania sobie ciała przez duszę, nie może się ostać ani wobec rozumu, ani tem mniej wobec nauki katolickiego Kościoła. Wielka szkoda, że autor pogłębiwszy swe

wiadomości przez studya teologiczne, nie przerobił w drugiem wydaniu swej książki, którą napisał jeszcze jako świecki profesor gimnazyalny. Jako dodatnią stronę książki trzeba podnieść wielką ilość cytacyj z rozmaitych autorów.

Wielkie bankructwo umysłowe. Broszura ta przedstawia rezultaty, do których materyalizm i idealizm doprowodziły w naukach. W tym celu autor kreśli w 8 rozdziałach dzieje rozwoju myśli nowoczesnej od Kartezyusza jako ojca metody wątpienia a kończąc na dobie nam współczesnej. W tej galeryi osób spotykamy wszystkie osobistości wybitniejsze czy to na polu filozofii, czy nauk ścisłych z obozu materyalistów lub idealistów, poczem dochodzi do wniosku: „Zbankrutowała tedy i zwaryowała niezależna, harda, liberalna, a raczej jak bicz dziadowski rozpuszczona myśl ludzka. Gdyby nawet nie było innych dowodów, że zarówno punkt wyjścia, jak i kierunek tej myśli są fałszywe, już sam fakt jej tragicznego upadku wystarczyćby winien do przekonania o tem ludzi bezstronnych. Rozpoczęła filozofia wolnomyślna od wątpienia o wszystkiem, a skończyła również na zwątpieniu o wszystkiem." (str. 102). W r. X znajdujemy krótką, lecz energiczną odprawę, daną Draperowi za jego napaść na Kościół katolicki w książce: „Dzieje stosunku wiary do rozumu," poczem autor daje radę, „aby przemądrzała uczoność nowoczesna, pomnąc na przestrogę św. Pawła: sapere ad sobrietatem — starała się odzyskać stracony zdrowy rozsądek i bojaźń Bożą, będącą początkiem prawdziwej mądrości, trzeba aby społeczeństwa powróciły szczerze do zasad Ewangelii" (str. 126). W dodatku: koniec wieku XIX pod względem umysłowym — napróżno szukaliśmy jakiejś syntezy prądów umysłowych, za to autor dał przegląd dziejów nowoczesnego spirytyzmu.

Studya i szkice religijno-filozoficzne — to zbiór artykułów o najrozmaitszych przedmiotach. W seryi I są artykuły: Buddyzm i Chrystyanizm. Waryacko-zbójecka filozofia (Fr. Nietsche); Zola i Wolter, Rozkład wewnętrzny protestantyzmu w Niemczech nowoczesnych; Stygmaty i hypnotyzm, z powodu faktów w Kergaër; Nawrócenie Dr. Coppée; „Tyara i korona", powieść historyczna T. J. Choińskiego. Serya II zawiera artykuły: Pozytywista Emil Littré; Religia i samobójstwo; Katolicka pogarda świata; Hysterya i świętość; Sa-

mobójstwo dzieci i małoletnich w Paryżu; Misye w kraju złota i lodu; Ascetyzm liberalny; Neochrystyanizm; Buddyzm w Paryżu; Renan jako nihilista i cynik; Albert Stöckl; Anioł upadły; Lammenais w oświetleniu najnowszem.

Ks. Wład. Michał Dębicki był pracownikiem niezmordowanym; ożywiony wiarą gorącą, z niej czerpał zapał do walki z błędami, które drzwiami i oknami do naszej biednej ojczyzny się przeciskają; pisarz utalentowany, cięty w polemice, z błędem nie paktował, z przeciwnikami nie wdawał się w rokowania, i rzeczy nie lękał się nazywać po imieniu. Przytem skrzętnie zbierał z rozmaitych dziedzin umysłowości ludzkiej wzory i przykłady, służące ku zbudowaniu innych.

ROZDZIAŁ VII.

Kierunek mistyczny.

1. Andrzej Towiański.

(1799 — 1878).

Stanisław Falkowski, emigrant z r. 1831, opowiada, że podczas uczty, wydanej w grudniu 1840 r. w Paryżu na cześć Mickiewicza przez znakomitszych członków emigracyi, podniósł się Mickiewicz w duchu, miał widzenie, i w natchnionej improwizacyi wyrzekł z nadziemską pewnością, że blizki już jest czas przyjścia Sługi Bożego, że widzi go zbliżającego się ku emigrantom, że przez niego Chrystus zatryumfuje na świecie, bo słowa jego i czyny będą wzorem i prawem dla świata. Proroctwo to wstrząsnęło do głębi obecnymi, i rozniosło się po całej tułającej się na bruku paryskim emigracyi.[1]) Niedługo też dał czekać na siebie ów mąż, który wśród biednych, skołatanych tylu nieszczęściami emigrantów naszych miał wywrzeć wpływ tak wielki, a na zawsze zamrozić źródło natchnienia u naszego wieszcza narodowego.

Andrzej Towiański urodził się w nocy z 1 na 2 stycznia 1799 r. w Autoszwińciu, majątku rodzinnym, położonym o kilka mil od Wilna. Lata dziecinne, jak sam później wspominał, spędził w atmosferze ciepłej, religijnej, co nie pozostało

[1]) Por. Pisma Andrzeja Towiańskiego (Turyn 1882). t. I str. 24.

bez wpływu na dalszy rozwój i kierunek jego uczuć. Wcześnie bardzo nawiedziło go nieszczęście, choroba oczu, która skłaniała wrażliwego chłopczynę do zamykania się w sobie i szukania pociechy wewnętrznej w modlitwach gorących i częstem wznoszeniu ducha ku Bogu. Kiedy w 9 roku jego życia paliła się stodoła ojcowska, chłopiec miast pomagać według swych sił przy gaszeniu ognia, pobiegł w nocy do Janiszek, gdzie, jak opowiadał, w gorącej modlitwie u drzwi kościoła doznał wielkiego pocieszenia. Modlił się zaś tem skwapliwiej, że chciał okupić bliżej nieokreślone przez niego zbrodnie, jakie ciężyły na miejscu jego urodzenia. „Do brzemienia przeciwności naznaczonych mi, tak on opowiada o sobie, należało samo miejsce urodzenia mojego, które było miejscem wielu popełnionych niegdyś zbrodni, stąd siedliskiem duchów ciemnych, pokutujących, i powinnością moją było oczyścić to miejsce".[1])

Ów zaś pociąg do mistycyzmu do halucynacyjnego zatapiania się we własnych wyobrażeniach sprawiał, że Towiański nie czuł zbyt wielkiego smaku w naukach i w kształceniu swego myślenia, w doskonaleniu rozumu lub w gromadzeniu wiadomości naukowych. „Nigdy, są jego słowa, nie dozwolił mi Bóg przeczytać w całości ani jednej książki. Usiłowałem pojmować to, o czem mówili nauczyciele, lecz nic zgoła nie rozumiałem, i to było dla mnie przyczyną wielkiego zmartwienia. Ale jak tylko podniosłem ducha mego do Boga, błagając Go, aby mi dał poznać i spełnić wolę swoją, wszystko stawało mi się jasnem: wiedziałem wszystko, co mi było potrzebnem, poczułem, iż jest sposób do poznania rzeczy daleko wyższy od sposobów ziemskich: spółka ze światem wyższym na drodze wskazanej nam przez Chrystusa Pana".[2])

Nie bez wpływu pozostały wypadki 1812 r. na jego umysł wrażliwy, tak nimb, jaki otaczał Napoleona I, jak i pogrom jego późniejszy; wrażenia te, odebrane w 13 wiośnie życia silnie musiały się zapisać i nurtować w jego duszy, skoro

[1]) Pisma Andrzeja Towiańskiego j. w. t. I str. 139.

[2]) Por. Tankred Canonico: Andrzej Towiański. Tłumaczenie z włoskiego. (Turyn 1897) str. 5.

później Napoleona poczytywał za poprzednika nowej epoki chrześcijańskiej, i skoro nie omieszkał zwierzyć się później jenerałowi Janowi Skrzyneckiemu, „iż od młodości miał to przekonanie, że od osi do osi światem wstrząśnie." Pomimo wzroku osłabionego ukończył Towiański nauki gimnazyalne w Wilnie, poczem na tamtejszym uniwersytecie uczęszczał na prawa, a wobec tego mija się z prawdą twierdzenie Andrzeja Baumfelda[1]), jakoby Towiański poza podniesieniem ducha do Boga „już na innej drodze wiedzy nie szukał." Przecież za samo podnoszenie ducha do Boga i za staranie nieustanne o związek z najwyższą Istotą nie byłby Towiański otrzymał do spełnienia obowiązków rejenta w wileńskim sądzie powiatowym, ani nie byłby później powołany na urząd asesora przy głównym sądzie w Wilnie. Na obu tych stanowiskach miał Towiański sposobność zetknąć się bliżej z życiem i poznać jego strony smutne, a te spostrzeżenia podziałały na niego przygnębiająco, bo widział w nich rozdźwięk wielki między ideałem chrześcijanina, a tem, co w rzeczywistości spotkał. O ile tedy mógł, starał się przychodzić z pomocą biednym, oszukiwanym lub nędzarzom moralnym, których odwiedzał w kaźniach, niejednego z nich sprowadzając swemi perswazyami spokojnemi na drogę cnoty. Razu pewnego rozgrywała się w sądzie wileńskim sprawa pewnej wdowy, której rodzina chciała wydrzeć majątek, dochodzący 650,000 złp. Na nieszczęście Towiański złożony był chorobą; dowiedziawszy się atoli o niebezpieczeństwie grożącem owej wdowie, wezwał lekarza i zaklinał go, aby mu za wszelką cenę umożliwił udanie się do sądu w dzień rozprawy. Kiedy mu lekarz odrzekł, że mogłoby się to stać, ale za cenę niesłychanego bólu, bo trzeba będzie wypalać ranę żelazem rozpalonem, zgodził się na to Towiański z wielką ochotą, i stanąwszy na czas w sądzie uchronił wdowę od grabieży ze strony jej powinowatych i krewnych. Owym lekarzem był Ferdynand Gutt, który później siostrę Towiańskiego pojął za żonę i był najgorliwszym wyznawcą doktryn swego szwagra.

---

[1]) Por. Andrzej Baumfeld: Andrzej Towiański i Towianizm. (W Krakowie 1908) str. 23.

Takie jednak postępowanie sędziego ściągnęło na niego sporo niechęci: znano go też powszechnie dziwakiem i oryginałem. Kiedy ojciec zmuszał go do zawarcia związków małżeńskich z jakąś księżniczką, odrzekł mu, że chętnie spełni jego życzenie, ale pod warunkiem, że panna zgodzi się z nim w prawdzie, którą jej przedstawi. Pojechał tedy do panny w konkury, i spytał się jej, czy pochwala postępek swej ciotki, która biednemu chłopcu kazała stać o głodzie na mrozie i w dodatku z niczem go odprawiła. Panna, jak było do przewidzenia, oburzyła się na takiego konkurenta, który też więcej do niej nie powrócił.

Będąc pobożnym od dziecka, zwracał się Towiański w swych udręczeniach moralnych do rozmaitych spowiedników o światło i radę, lecz nie znalazł na tej drodze należytego uspokojenia; owszem powziął wielką niechęć do kapłanów i stale ich odtąd nazywał urzędnikami kościoła, a do spowiedzi udał się dopiero w 20 lat później, bo w r. 1841 w Paryżu, jak przypuszcza prof. Zdziechowski,[1]) w tym celu, żeby sobie pozyskać Mickiewicza w dzień ogłoszenia tak zw. Sprawy. Odwróciwszy się od kapłanów katolickich, zaczął Towiański szukać rozwiązania dręczących go zagadnień o duszy ludzkiej i stosunkach ludzkich w pismach, zajmujących się magnetyzmem, spirytyzmem, wogóle okkultyzmem, a kiedy i to studyum nie wróciło mu spokoju pożądanego, zwracał się do rozmaitych ludzi uczonych, między innymi i do Śniadeckich. Jedni odpowiadali mu, tak pisze Towiański, suchą doktryną; drudzy poczytali tę potrzebę jego duszy za chorobę z przyczyn fizycznych pochodzącą, za marzenie, za chorobę nerwów i t. d., co znów stawało się dla niego źródłem nowych cierpień. Towiański zaczął się czuć „w niewłaściwem położeniu na ziemi"[2]), porzucił zajmowaną posadę po ukończeniu powstania listopadowego, w którem ani sam nie wziął udziału, ani swym blizkim czynić tego nie pozwolić i nie ra-

---

[1]) Por. M. Zdziechowski: Mesyaniści i Słowianofile. (Kraków 1888 str. 127n.

[2]) Por. Dr. Jan Mazurkiewicz: Andrzej Towiański. Studyum psychologiczne. (Warszawa) 1902 str. 47n.

dził, gdyż utratę wolności politycznej uważał za słuszną karę za winy Polski, a jej zbawienie upatrywał w zupełnem odrodzeniu moralnem tak Polski jak Rosyi. Że jednak los ojczyzny leżał mu na sercu, i że bolał nad jej nieszczęściami, świadczy o tem fakt, iż w tymże roku pospieszył do Petersburga, aby w imię zasad ewangelicznych wpływać na Rosyan i skłonić ich do litości[1]). Niewiele jednak wskórał; to też opuścił Petersburg a udał się w podróż za granicę, i między innemi bawił jakiś czas u wód czeskich, gdzie miał sposobność zetknąć się z jenerałem Skrzyneckim. Na ten okres przypada także jego pobyt w jakimś zakładzie leczniczym w Wiedniu dla cierpiących na rozstrój nerwów, o czem sam Towiański wspomina jako o okresie pełnym dla niego boleści i walk wewnętrznych.

W r. 1837 powrócił Towiański do kraju i objął zarząd majątku po śmierci swego ojca. Nadarzała się mu przez to najlepsza sposobność, aby w stosunku do włościan wprowadzić w czyn zasady moralne miłości bliźniego i przewodnictwa chrześcijańskiego nad ludem jego pieczy powierzonym. Towiański zaczął swe rządy od zniesienia pańszczyzny, a przez ojcowskie zbliżenie się do ludu doprowadził do tego, że znikły ze wsi pijaństwo, bijatyki i kradzieże, a nawet najgorszy złodziej Filipczuk tak się przywiązał do swego dziedzica, że był jego prawą ręką przy stawianiu kaplicy dla włościan z Autoszwińca, a później przy pomniku dla Napoleona I. Sąsiedzi mieli Towiańskiego za niespełna rozumu; nie zrażał się on jednak ich uwagami cierpkiemi, lecz postanowił przenieść swój tryb postępowania i na włości sąsiadów. Raz dano znać Towiańskiemu, że ekonom w sąsiedniej wsi bardzo się znęca nad ludem; pospieszył tedy do owej wioski i zastał w jednej chacie chłopa Zuszczuka, którego ekonom schłostał do krwi za to, że niedość szybko rąbał drwa w nocy; Łuszczuk, okryty ranami, leżał w nieopalonej izbie przy 25° mrozu. Towiański, zdjęty litością, wezwał swego szwagra lekarza Gutta, który zajął się Łuszczukiem, a gdy ten wyzdrowiał, darował mu

[1]) Por. Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. T. IV. (Warszawa 1908) str. 464n.

Towiański oraz kilku innym chłopom po kożuchu, które nabył po rekrutach. Tym czynem ujął sobie Towiański do tego stopnia włościan owej wioski, że chętnie sami do niego po radę przychodzili i wielką cześć mu okazywali. Wspominając o tych czasach w 30 lat później, tak mówił Towiański: „Razu jednego kobiety z mojej wsi, pracując w polu, mówią między sobą: „Nasz pan to chyba czarodziej, pogadał tylko z Łuszczukiem, i cóż to za człowiek zrobił się z niego! wyprostował się, odmłodniał, wypiękniał, aż miło spojrzeć na niego". Dowiedziawszy się o tem od Karoliny (swej żony), która będąc w polu, taką rozmowę słyszała, uradowałem się niezmiernie, i zawołałem: „to rzecz wielka! to znak, który mi Bóg daje na spełnienie powołania mojego dla ludu polskiego"[1]).

Tak to dojrzał zamiar, w duszy jego prawdopodobnie oddawna żywiony, aby na szerszej arenie wystąpić z posłannictwem Bożem, do którego, jak mniemał, Bóg wprost go powołuje. Kiedy w dodatku wieść go doszła, że Francuzi sprowadzają z wyspy św. Heleny zwłoki swego wielkiego cesarza, postanowił Towiański już nie zwlekać dłużej z wykonaniem swego zamiaru, lecz pożegnawszy się z ludem, któremu na pamiątkę zostawił szereg uwag spisanych, zostawiwszy nawet żonę i dzieci w Antoszwińcu, pospieszył na Zachód: W swej Biesiadzie wręcz on oświadcza, że to z objawienia woli Bożej porzucił gniazdo rodzinne, aby nad Sekwaną powitać zwłoki poprzednika nowej epoki chrześcijańskiej. Po drodze wstąpił Towiański do Poznania, gdzie męczennikowi za sprawę Kościoła ks. arbpowi Duninowi wyłożył cel swej wędrówki do Paryża. Arcybiskup przyjął go bardzo życzliwie, odprawił mszę św. na jego intencyę, pobłogosławił go na drogę i dał mu kilka cennych pamiątek, wzamian za co Towiański ofiarował Duninowi swego konia, na którym z Litwy przyjechał. Z Poznania pośpieszył Towiański zwiedzić miejsca wsławione bitwami Napoleona, jak Friedland, Eylau, Bautzen, Drezno, Lipsk i t. d. poczem ruszył do Paryża i stanął tam 15 grudnia 1840 r. w chwili, kiedy przywożono zwłoki Napoleona. Po tych uroczystościach udał się Towiański do Brukseli, gdzie

---

[1]) Por. Andrzej Towiański. Tłómacz. z włoskiego. (Turyn 1897) str. 8.

się spotkał ze Skrzyneckim, i usiłował go pozyskać dla swej misyi jako mającego wielkie znaczenie wśród emigrantów. „Na polach Waterloo, tak pisze Tankred Canonico, miał z nim ważną rozmowę, w której streściwszy to, co już wielokrotnie przedtem wyjaśniał, otworzył przed nim wzniosły i obszerny horyzont, ukazał stopniowy postęp sprawy Zbawiciela w ciągu wieków, myśl Bożą w sprawie tej na epokę obecną, i wezwał go do przyjęcia w spełnieniu tej myśli, udziału naznaczonego pierwszym powołanym sługom sprawy Bożej. Tym sposobem duch nowych czasów począł objawiać się na temże miejscu, gdzie ramię Boże złamało Napoleona".

Zwiedziwszy jeszcze Anglię i Irlandyę, wrócił Towiański pod koniec maja 1841 r. do Paryża, a pozyskawszy z emigrantów Goreckiego, Sobańskiego i Mickiewicza, rozpoczął szerzyć swe idee; w kilka miesięcy później, t. j. 27 września 1841 po nabożeństwie w Notre Dame, w czasie którego Towiański i Mickiewicz przystępowali do Stołu Pańskiego, wygłosił Towiański za pozwoleniem proboszcza pełne silnych zwrotów przemówienia do emigrantów polskich, zaproszonych na tę uroczystą chwilę przez Mickiewicza. W przemówieniu tem zaznaczył Towiański, że nie przychodzi z żadną nauką nową, tylko otrzymawszy polecenie „z wyżej" zapowiada, „że przybliżyło się Królestwo Boże i jawniej wspierać będzie w człowieku czystą cząstkę Bożą, tę iskrę ognia Chrystusowego przez wieki gaszoną, uciskaną, prześladowaną"; przychodzi on, „aby zapowiedzieć ten czas Jubileuszu Pańskiego, w którym łatwiej jest człowiekowi dostąpić Łaski Bożej i z pomocą jej wyzwolić się z niewoli, odrodzić się i żyć po chrześcijańsku"; „przychodzę do Was, mówił on, abym Wam przedstawił, ułatwił i w spółce z Wami spełniał ważne w tem dziele powołanie nasze, do którego podobało się Bogu w dziesięcioletniej rekolekcyi na obcej ziemi przygotować was jako synów narodu wysoko chrześcijańskiego". Uroczyste nabożeństwo, widok wieszcza narodu wspólnie przystępującego z Towiańskim do komunii św. stare mury świątyni, wspomnienie tułaczki i dziesięcioletniego złudzenia, zapowiedź nowych, lepszych czasów i nadzieja powrotu na ojczyste zagony, postać wreszcie tego kaznodziei świeckiego — wszystko to wy-

arło na słuchaczach wrażenie tak potężne, że jak podaje E. nuszkiewicz, wielu z nich wychodziło z świątyni z oczyma z pełnemi. Pisze Tankred Canonico,[1]) że „kształtna głowa owiańskiego) przypominała głowę Napoleona I, ale miała chę większego uduchowienia; wysokie a łagodnie zaokrąglace się sklepienie jej było zupełnie z włosów ogołocone i tylo mały kosmyk napoleoński z lekka ocieniał szerokie i podne czoło. Przez oczy niebieskawo sine przeglądała dusza sna i czysta a tak głęboka, jak niezmierzona przestrzeń, tórej granic ogarnąć niepodobna. W wyrazie twarzy, obok ielkiej pokory i rzewności przebijała się niezwykła energia; zaiste zadziwiającą była nadzwyczajna szybkość, z jaką ten yraz twarzy, zachowując zawsze ten sam charakter, zmieał się stosownie do przedmiotu, o którym mówiono; każde owiem słowo tego człowieka z żywego czucia rzeczy o któj mówił, pochodziło, a to czucie przenikało całe jego jestesvo, było nim samym. Postawa, wszystkie ruchy jego tchnęły iewymowną prostotą, miłością, pokojem, a zarazem wolnoią, męztwem, naturalną powagą, pochodzącą z mocy wenętrznej i właściwej mu podniosłości. Ubiór jego zawsze en sam, skromny a poważny, z kołnierzem u surduta podnodzącym pod brodę, przypominając uniform marszałków ierwszego cesarstwa, przyczyniał się jeszcze bardziej do jego kby żołnierskiego wyglądu".

Największe atoli wrażenie zrobił Towiański na Mickieiczu, który w listach do Bohdana Zalewskiego i do Ignacego omeyki nie znajduje dość słów trafnych, aby wypowiedzieć ve uwielbienie dla mistrza. „Powiem po ziemsku, pisze Mieiewicz do Domeyki, że to jest w mojem przekonaniu najiększy filozof, mędrzec i polityk wieku naszego. Od chwili, iedy z nim spotkałem się, dla mnie emigracya już skończoa, tak pełen jestem nadziei, że Bóg wkrótce i dziwną sprą nas podźwignie... Bóg wywróci porządek dawnej Europy, nowy Polskę zagwarantuje... Przybył tu z Litwy człowiek, tórego ja uważam za proroka, który jest składem dziwnych

[1]) Por. Tankred Canonico dr. w. prz. str. 312.

tajemnic Bożych, i ma wiele mocy, bo żonę moją, która była ciężko chora, zaraz modlitwą uzdrowił. On tedy przepowiada nam przyszłość wielką, a naprzód wojnę wielką i mającą rychło nastąpić. Z czasów mnie naznaczonych wnoszę, że nim do Europy przybędziesz, już się wypadki zaczną, i chorągiew nasza będzie powiewać w marszu do Polski... Origo eius autem divina! Jestto posłaniec z ramienia Bożego"[1]).

Rzeczywiście spełniły się słowa Mickiewicza, nastała zaraz wojna, ale nie europejska, tylko wojna policyi i rządu francuskiego z Towiańskim, któremu 18 lipca 1842 r. doręczono rozkaz opuszczenia granic Francyi. Towiański wyjechał do Ostendy i Brukseli, następnie do Frankfurtu, gdzie głowie Rotszyldów przekazał „dopominek Boży do Izraela", poczem podążył do Rzymu, aby u papieża Grzegorza XVI starać się o poparcie głoszonej „sprawy Bożej." Atoli rząd papieski, przedtem już powiadomiony o nauce Towiańskiego, nie dopuścił go do audencyi u papieża, i rozkazał mu wynosić się w przeciągu 24 godzin z granic posiadłości Ojca św. Towiański poddał się rozkazowi, ale odróżniając rząd papieski od papieża, napisał do tego ostatniego list z Ronciglione, a doręczenia listu podjął się żyd konwertyta, nazwiskiem Ram. W liście przedstawia Towiański w krótkich słowach swoją przeszłość, misyę wśród wygnańców polskich, surowość rządu francuskiego, który go z granic Francyi od rodaków wydalił: to samo uczynił rząd papieski; jednak Towiański ma rozkaz Boży do stolicy apostolskiej, a „od chwili, jak pismo to jest złożone u nóg Twoich, rachunek Twój (t. j. Papieża) stoi przed Bogiem. Wypełniły się czasy, wola Boża spełnioną zostanie, człowiek nieposłuszny miłości posłusznym się stanie sile Bożej i Słowo Boże żyć i tryumfować będzie na ziemi". W końcu pisma swego Towiański wzywa Boga na świadka, że to On, a nie kto inny rozkazał mu zwrócić się do papieża[2]).

---

[1]) Por. Kilka aktów i dokumentów odnoszących się do działalności Andrzeja Towiańskiego. Cz. I. (Rzym 1898) str. 6, 8, 9, 14.

[2]) Por. Tan. Canonico: dr. w. prz. str. 30.

Wypędzony z Francyi i z państwa papieskiego, schronił
ę Towiański na gościnną ziemię Szwajcarów, i tu przeby-
ał w rozmaitych miastach, jak Einsiedeln, Zürich, Bazylea,
ie przestając głosić swego posłannictwa przed wielu osobami,
tóre z różnych stron Europy do niego się zgłaszały. Kiedy
4 lutego 1848 r. Towiański przechadzał się po ogródku,
rzyległym do domu, w którym mieszkał, naraz wydał wielki
rzyk; jeden z przyjaciół, przerażony krzykiem, zapytał się
o, co się mu takiego stało? Na to odrzekł Towiański: „Coś
ażnego stało się w Paryżu". Niedługo też nadeszła wiado-
ość o wybuchu rewolucyi, a kiedy uciekł król Ludwik Filip,
ówczas przyjaciele Towiańskiego wezwali go, aby wracał
o Paryża. Towiański przybył tam w maju 1848 r., ale już
1 lipca tegoż roku aresztowano go i osadzono w więzieniu
raz ze szwagrem Guttem. Przeznaczony na deportacyę ja-
o niebezpieczny agitator, uniknął swego losu tylko dzięki
onie Mickiewicza, która skorzystała ze znajomości swej z mat-
ą jenerała Cavaignac'a i tak umiała przemawiać energicznie
o jenerała, iż polecił uwolnić Towiańskiego, który z Paryża
odążył do Avinionu, gdzie się przygotowywał do złożenia
vej czołobitności papieżowi Piusowi IX: kiedy jednak pa-
eż wskutek rewolucyi schronił się aż do Gaëty, wówczas
owiański skierował swe kroki ku Szwajcaryi, gdzie po krót-
im pobycie w Birmingen około Bazylei, osiadł na stałe w Zu-
rchu. Tutaj odwiedzało go mnóstwo zwolenników, a dla
ażdego Towiański starał się znaleść radę, stosownie do jego
ołożenia i potrzeb duszy. Żył tutaj w małem kółku rodziny
uczniów na wzór pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Stąd
eż pisywał on swe odezwy w „sprawie Bożej" do Napoleona III,
ikołaja I, Aleksandra II, Wiktora Emanuela, Piusa IX,
o Ludwika Filipa i innych. W ten sposób spędził lat 30,
e zrażając się niepowodzeniami, zadowalając się przeświad-
zeniem, że spełnił „wolę Bożą". W tym czasie powołał Bóg
o Siebie Fryderyka Gutta, szwagra a przytem druha od ser-
, a wkrótce potem na zawsze opuściła Towiańskiego jego
ałżonka Karolina. Zwolna upadał i on na siłach wciąż jed-
ak troszcząc się o rozwój „sprawy Bożej," a nawet w przed-
zień swej śmierci prosił córkę swoją, aby się modliła o po-

wodzenie sprawy Bożej. Towiański zmarł w 79 roku swego życia 13 maja 1878 r. przyjąwszy wpierw ostatnie pociechy religijne z rąk miejscowego proboszcza[1]).

Nauka Towiańskiego. Czas atoli odpowiedzieć na pytanie, z jakiem to słowem, z jaką nauką przybył Towiański do nieszczęsnych rozbitków naszych na obcej ziemi? Co to jest owa „sprawa Boża", którą im głosił z takim zapałem, i dla której pragnął zjednywać zarówno maluczkich, jak wielkich, nawet głowy koronowane? Wszak właśnie z powodu tej „sprawy Bożej" wyrzucono go po dwakroć z granic Francyi, dla niej osadzono go w więzieniu, dla niej nie dopuszczono go do widzenia się z papieżami Grzegorzem XVI i Piusem IX, dla niej wreszcie zniósł on z wielkim spokojem konfiskatę swego znacznego majątku przez rząd rosyjski.

Być może, iż jeszcze nie nadszedł czas, aby już dziś można było przedstawić naukę Towiańskiego w zupełności. Z jednej bowiem strony nie mamy pewności, czy ogłoszone przez K. Baykowskiego i Stanisł. Falkowskiego w Turynie 1882 trzy tomy Pism Andrzeja Towiańskiego faktycznie stanowią całą jego spuściznę duchową; z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że Towiański nie wszystko wszystkim głosił, ale miał kółko osób zaufanych, wobec których śmielej swą naukę rozwijał, natomiast bywał ostrożniejszy wobec osób mniej sobie znanych i oddanych. Do takiego podziału nauki na ezoteryczną i exoteryczną skłoniła Towiańskiego przygoda nieprzyjemna z rękopisem „Biesiady". Mianowicie kiedy w Brukseli spotkał się z jenerałem Skrzyneckim, wręczył mu po wielu rozmowach uprzednich dnia 17 stycznia 1841 r. szkic swej nauki, zatytułowany: Biesiada. Skrzynecki rozważywszy dobrze co słyszał, i co w Biesiadzie wyczytał, doszedł do przekonania, że Towiański głosi naukę niezgodną z tem, czego naucza Kościół Katolicki, a zwłaszcza, że odmawia on Bóstwo Chrystusowi Panu, i dlatego odsunął się zupełnie od Towiańskiego, a manuskrypt Biesiady dostał się do rąk ks. Aleksandra Jełowickiego, zmartwychwstańca, poczem został ogłoszony drukiem w książce O. Semenenki: „Towiański e

[1]) Por. Tankred Canonico dz. w. prz. str. 350

a doctrine" (Paris 1850). W książce tej przełożył Semenen-
ko Biesiadę na język łaciński i francuski, przyczem punkt po
punkcie wykazywał błędy w nauce Towiańskiego i ostro je
piętnował. Towiański zrozumiał, jak bardzo zaszkodziło jego
działalności to przedwczesne odsłonięcie przed całym światem
ego nauki; to też później sam kazał wydać Biesiadę, lecz
rzejrzał jej tekst i w wielu miejscach go zmienił. Otóż w li-
cie do Karola Różyckiego (dnia 25 lutego 1860) Towiański
wyraźnie rozróżnia dwa sposoby swego nauczania. „Są w Bie-
siadzie, powiada on, prawdy należące do poczętej już z woli
Bożej epoki chrześcijańskiej wyższej, a rozwinięte i wyjaśnione
w późniejszych pismach Sprawy Świętej; ale są też tam i ta-
kie prawdy, które przechodzą granice epoki tej, bo odchylają
zasłonę tajemnic ewangelicznych więcej, niż to jest naznа-
czone na tę epokę. Takie prawdy podawać i wyjaśniać dla
wszystkich nie jest powinnością tego, kto powołany jest słu-
żyć człowiekowi w tej tylko epoce chrześcijańskiej. Ale kiedy
prawdy takie ogłoszone zostały pomimo mnie, nie mogłem
bez narażenia Sprawy Bożej na większą jeszcze szkodę, przej-
rzeć te tylko części pisma, które należą do epoki tej, a po-
minąć te, które przechodzą granice jej... Chrystus powiedział:
Mamci wam jeszcze wiele mówić, ale teraz znieść nie może-
cie... A jeśli chcecie przyjąć, tenci jest Eliasz, który miał
przyjść. Kto ma uszy ku słuchaniu, niechaj słucha... Kto to
może pojąć, niech pojmuje". A człowiek zwyczajnie odrzu-
ca siłę niebieską, chrześcijańską, która sama tylko daje mo-
ność znaczenia, pojmowania i przyjmowania światła niebie-
skiego, i chce siłą ziemską to światło pojmować i przyjmo-
wać"[1]). Ostatnie słowa, jak z kontekstu wynika, są skierowane
głównie przeciw O. Semenence, któremu Towiański odmawia,
jako człowiekowi posiadającemu tylko ziemskie światło, mo-
ności zrozumienia swej nauki.

W braku tedy innych źródeł oprzeć się musimy na owych tomach Pism Andrzeja Towiańskiego oraz na Biesiadzie według tekstu podanego przez O. Semenenkę.

Przedewszystkiem co to jest „sprawa Boża" w rozumie-

[1]) Pisma Andrzeja Towiańskiego. T. I str. 21.

niu Towiańskiego i jego zwolenników? To pytanie jest w ścisłej łączności z tem, co Towiański sam o sobie mniemał i głosił. W ustępie powyżej przytoczonym Towiański nie bez celu przytoczył tekst Pisma św. o Eliaszu, bo i on sam miał się za wysłańca Bożego, za proroka, głoszącego nadejście i rozpoczęcie się nowej ery chrześcijańskiej. Opierając się na tem, co św. Jan Ewangielista w r. VIII i XVI swej Apokalipsy mówi o 7 aniołach zstępujących na ziemię, nauczał Towiański, że cała ludzkość ma przejść 7 epok, i że dopiero po VII-mej epoce, czyli po ukazaniu się VII-go anioła nastanie okres wiecznego szczęścia, zakwitnie nowe Jerozalem. Dotąd, t. j. do zjawienia się Towiańskiego, upłynęła dopiero pierwsza epoka, a Chrystus Pan był pierwszym z owych siedmiu aniołów, którzy kolejno mają się ukazywać na ziemi. Nie potrzeba dodawać, że za drugiego wysłańca niebios Towiański właśnie siebie poczytywał. Jasno się to okazuje ze słów Biesiady, jak i z wyjaśnień, które dał swemu synowi. W Biesiadzie pisze on: „Ach! nikt dotąd nie pomyślał, aby Bóg po spełnionych dwóch tysiącach księżycowych, niebieskich roków tak silne zrobił upomnienie się o marnotrawiący się dar Łaski i Miłosierdzia swego, dla ziemi przez Jezusa Chrystusa zesłanego—że po tem upomnieniu się nowa Łaska i Miłosierdzie zleje się a wskutek rozjaśnionej Atmosfery Ziemskiej, wskutek tuż za Łaską lejących się światłych kolumn temże prawem gatunkowem, i Berło i kierunki Ziemi Światła Kolumn trzymać będzie. Przez Proroka widziany (t. j. przez Mickiewicza), Mąż trudem trudów Ducha miłością ludów w liczbie błogosławionej 44 (t. j. Towiański), już odebrał Rozkaz Najwyższy, i tego Upomnienia się i tego przeprowadzenia Nowej Łaski, a wskutek i siłą Jej odebrania Berła duchowi ciemności Ziemi—Połowie 19 wieku zachowałeś o Panie ten zaszczyt, to uweselenie, to zjawienie nieznane Głobowi: „Władza przy światłej kolumnie a ztąd panowanie światła prawdy, miłości"[1]).

W rozmowie zaś ze swym synem Adamem, tak mu To-

[1]) Por Semenenko: Towiański et sa doctrine. (Paris 1850). Dodatek str. XXIV — XXV. Pisma Andrz. Towiańskiego. T. I. str. 10 (tutaj już tekst poprawiony i zmieniony).

wiański objaśniał swą rolę w dziejach Chrześcijaństwa na zie-
ni: „Od początku, nim pierwszy człowiek był stworzony,
poczęła myśl Boża na człowieku, i tę myśl, tę wolę swoją
Bóg objawiał człowiekowi w kolei wieków przez sługi swoje:
przez patryarchów, Mojżesza, proroków i t. d., którzy czę-
ciami tę myśl, tę wolę Bożą, to przeznaczenie człowieka
podawali jemu. Kiedy zaś wypełniły się czasy dla człowieka,
Bóg, dla objawienia całkowicie tej myśli, tej woli swojej, ze-
słał na ziemię Syna swojego, siedzącego na prawicy Ojca
w jedności z Ojcem rządzącego światem, całym ogromem
stworzonym. Chrystus Pan przyniósł na świat Myśl, Wolę,
Słowo Boże, ucieleśnił je, spełnił, i spełnione okazał zmysłom,
rozumowi człowieka, aby człowiek wedle wzoru danego toż
uczynił w wiekach przyszłości swojej. Tak zakreśloną zosta-
ła do końca operacya człowieka na ziemi, zakreślony został
całkowity postęp jego, naznaczony stopień wielkiej drogi Bo-
żej, do którego on coraz postępując, udoskonalając się, dojść
powinien na ziemi, w tejto wielkiej pracowni, w tej, że się
tak wyrażę, fabryce Bożej, która od początku aż do końca
świata czynną być nie przestaje. Rzecz naturalna i jasna, że
tak wielki czyn człowieka jak spełnienie myśli Bożej, czyn
potrzebujący wielu wieków, nie może być spełniony w ciągu
lat kilku, kilkunastu, kilkudziesięciu nareszcie życia człowieka
na ziemi. Bóg rozłożył na 7 epok spełnienie Myśli, Słowa
swojego, jak to mamy objawione w Apokalipsie... Na każdą
epokę naznaczony jest sługa Chrystusa, jak np. na każdą kla-
sę osobny pomocnik dyrektora szkoły, jak do każdej sali fa-
brycznej osobny dozorca"[1]).

Teraz już można zrozumieć, na czem polega „sprawa Boża". Oto „sługa Chrystusa (t. j. Towiański) w epoce te-
raźniejszej podaje człowiekowi dopominek Boży o to, że Myśl, Wola Boża, Słowo Boże nie spełniało się dotąd przez człowie-
ka, ukazuje manowce, na których człowiek oddalił się od drogi chrześcijańskiej naznaczonej mu Słowem Bożem, uka-
zuje ścieżkę, która wyprowadzając najprościej z manowców tych, wprowadzić go może na prawdziwą drogę"[1]).

---

[1]) Pisma t. I str. 50.
[2]) Pisma t. I str. 51.

Nie należy atoli zapominać o tem, że skromną rolę prostego sługi Chrystusowego przybrał Towiański dopiero wówczas, kiedy z jednej strony zerwał z nim stanowczo Skrzynecki, zarzucając mu, że się ma za równorzędnego Chrystusowi Panu wysłannika niebios, za jednego ze siedmiu aniołów, z drugiej zaś kiedy O.O. Zmartwychwstańcy, jak to świadczy Mickiewicz, zaczęli z ambony w kościele św. Rocha w Paryżu publicznie piętnować szerzącą się wśród emigracyi herezyę. Jakoż w pierwotnym tekście Biesiady rola, jaką sobie Towiański przypisywał, o wiele wspanialej się przedstawia na tle wyrażonych tamże poglądów. Godzi się więc poznać owe poglądy, przez Towiańskiego nieprzeznaczone do wiadomości ogółu, tylko przeznaczone dla wybranych jednostek.

Wyraziwszy na wstępie Biesiady wielką swą radość z powodu zaciągnięcia nowego „brata" do koła „służby świętej," tak dalej Towiański wyjaśnia „wielkie i święte tajemnice, jakie Bóg z łaski i miłosierdzia Swego objawić mu raczył".

„Wyobraźmy, powiada on, Człowieka jako ostatnią pochwę, ostatni punkt widzialny, przez który Zastępy Duchów niewidzialnych działają. Te zastępy są nader różne, bo duch człowieka, co mówię, każdego Tworu, musi z niemi do pewnej, Wyrokiem Najwyższego przepisanej harmonii ułożyć się. Nieprzejrzane chmury duchów zalegają Glob ziemski, które zwyczajnie w tym stanie ducha bez pokrywy, bez organizacyi, to jest bez życia podług ziemi odbywają pokutę, dalej urabiając się i czekając, póki Wola wyższa nie wprowadzi na nowo tego Życia Ziemskiego, a co jest śmiercią dla ducha, bo zniszczeniem jego władz, cech, siły — Albo jak wyższe Duchy, Duchy święte, które przebywszy już ziemską pielgrzymkę podług praw Miłości, nie mogą już dla swej Wysokości w żadnem sklepieniu ziemskiem przebywać, i od tego gatunku operacyi są wolne—przeciągają tylko dalszą Operacyą w stanie Ducha, w stanie Wolności—i życia.

„Ziemia jest padołem, bo same niższe Duchy, ztąd pokusy zalegają Jej powierzchnię, ale Bóg przez zesłanie Jezusa Chrystusa z górnych swych Przybytków pokonał, rozproszył w pewnej części Złe ziemskie, bo Jezus Chrystus otworzył drogę do Nieba, pokonał Piekło to jest niskie duchy zalegające ziemię i podług swej natury nią rządzące — a to przez

zasianie Światła Bożego nauką swoją najświętszą, życiem, przykładem, a nadewszystko tem świętem Boskiem Tchnieniem, które puścił na niewielu do tego zaszczytu przygotowanych. To światło boskie skoro oświeciło wnętrza Ludzi, wnet stosownie do prawa gatunkowego, prawa najświętszej Harmonii przez Boga najmocniej bronionego, kolumny niskich Duchów przez swą pochwę, przez swój punkt ziemski działające musiały ustąpić, a Duchy wyższe prawem Harmonii niebieskiej, Ich miejsce zająć—kolumny więc czyściejsze według stopnia tej jasności przez Jezusa Chrystusa przyniesionej, na wielu punktach stanęły, Berło Piekłu wydartem zostało, a Najświętsza Panna, narzędzie ważne w sprawie Miłości Pana, głowę węża starła.

„Kiedy znów przez sfałszowanie światła Jezusa Chrystusa, albo przez zgaszenie jego zupełne, przez nieżywienie ognia Bożego w sercach, znów kolumny ciemne mocą tegoż prawa ziemię zaległy, Bóg postanowił z swego niegasnącego nigdy Miłosierdzia, aby nie tylko światło Jezusa Chrystusa oczyszczone i rozżarzone zostało, lecz aby tak się natężyło, iżby Gwiazda żarząca się (t. j. Towiański) ze światła zapaliła się—aby ogień Miłości Boskiej, Ogień Nowego Zakonu, uweselił posępną ziemię—aby więcej Berła, więcej Władzy piekło (nie miało), bo ćmy złych duchów, te ciemne kolumny, na mocy tegoż Prawa, przed Gwiazdą pierzchać muszą, a czyste Duchy do światła Bożego spuszczają że... Po wstrząśnieniu ogólnem po rozpoczęciu się Sprawy,[1]) potęga złego ustępując przed światłem żarzącem się zmniejszy się — po Bitwie Entuzyazm Miłości Boskiej do tak wysokiego dojdzie stopnia, że zło na czas ustąpi posłuszne prawu gatunkowemu. A Mąż Sprawą kierujący (t. j. Towiański) powinien duszę mieć tak czystą i gorejącą, aby siłą swej światłej kolumny, wskutek zasługi Jego pracy wewnętrznej ciągłej, spuszczającej się, mógł, całe wysilenie złego odpierając, zwyciężyć, sprawę postawić—a na Jego punkt jako najważniejszy piekło całą swą potęgę wywrze—pokusy z wychodzącym duchem coraz więcej na Męża Przeznaczenia nacierać będą: Słowa objawienia - musi On ten

[1]) t. j. po wystąpieniu Towiańskiego z misyą.

stan świętości wytrzymywać ciągiem, bo złe wnetby się przez ciemną kolumnę wdarło. — I to wytrzymanie jest krzyżem nowego Zakonu, jest męczeństwem Ducha...

„Zakony wszystkie przyszłe zależeć będą od coraz większego rozpalenia miłości dla Boga w sercach ludzkich — a ztąd podług prawa niebieskiej Harmonii coraz obszerniejszego spuszczania atmosfery duchów coraz Wyższych — to jest Łaski Nieba — tak że za 7-go Posłańca Boskiego Ziemia Niebem się stanie—taka będzie miłość Boga, a ztąd uświęcenie się ludzi, które tylko ta miłość sprawiać może. Każdy Glob temu prawu ulega.

„Pamiętajmy, że poświęcenie się nasze nie tylko Ziemi, ale i Niebu służy—bo Duchy święte, te wielkie Herubiny, dla których nie tylko materya Ziemi, ciała, ale i świat Duchów nadziemski dla Ich wysokości jest za mały, te wielkie Herubiny nie rozpaliwszy ognia Boskiej Miłości na ziemi, a to przez nasze serca na to przeznaczone, ztąd nie wywzajemniwszy się Bogu za służbę swoją, za swoje podniesienie, nie mogą ziemi opuścić. Ztąd tych wielkich Herubinów pomoc będzie nadzwyczajna... A po dopełnionej Sprawie otworzy się ten najwspanialszy Chór, w obliczu Boga, Wielkich Świętych opuszczających Glob ziemski. Jeden Jezus Chrystus jako Ojciec ziemi zupełnie nie opuszcza ziemi — Jako Pień najświętszy Boskiego Drzewa na ziemi, czuwać będzie nad swemi Siedmiu Gałązkami — Jest On Pniem na wielu Globach — Ojcowstwo Jego jest wielkie, obszerne—Jak wszystkie w czasie swoim gałęzie zazielenieją, wtenczas podług słów Objawienia, Obłok z Siedmiu Duchów pod Naczelnictwem Ojca swego, tego Pnia drzewa Boskiego, zleją się do łona Ojca powszechnego, i to drzewo szczególne przyłączy się do drzewa ogólnego Miłości—...

„Jezus Chrystus jest naszą Obroną jako Ojciec i źródło wszelkiej światłości dla Ziemi od Boga opuszczonej, a w tej Sprawie jest pierwszym po Bogu działaczem. — Dalej idą te Wielkie Herubiny, te święte zastępy Duchów — a My tej kolumny ostatni stopień z Najwyższej Woli stanowimy — stanowimy nadewszystko otwór ów, przez który siła niewidzialna Boska widzialniczna się Ziemi objawi — a Ty o Duchu Na-

poleona szczególniejszym przywilejem jesteś przedostatnim w tej świętej kolumnie...

„Od stworzenia świata kolumny światła nie jaśniały na ziemi, jak zajaśnieją wskutek czystego Entuzyazmu dla Boga wśród Bitwy i po Bitwie. Złe, poznawszy tak wielką siłę, ustąpi i wtenczas się podług Woli Boskiej ułoży. I Chrystus odkupił ród ludzki, bo świętością Swoją sprowadził światłą Kolumnę i tą grube ciemności ziemi rozpędził... Ale nigdy jeszcze dotąd Światła kolumna Berła Ziemi nie miała; jeszcze Światło Jezusa Chrystusa pasując się z przewyższającemi ciemnościami, nie stanęło jeszcze na tym punkcie potęgi i siły. Krzywdzone, gaszone, fałszowane dla dogodności niestety, dla Dumy za narzędzie używane, czyste Światło Jezusa Chrystusa gdzieniegdzie sposobem żebraczym w pokorze i skrusze exystowało—Władza, Kierunki ogólne przy ciemnych duchach były—Ci swemi kolumnami ciemnemi władały ziemią—a Duch duchów Ziemi swobodnie po swojej obszernej Dziedzinie przebiegał...

„Ziemia między innymi Globami niższa, to jest przeznaczona do urabiania niższych duchów tej smutnej kolei ulega—w każdej fabryce muszą być Sale, wydziały, do niższej operacyi przeznaczone—Mistrz dzieła patrząc na to obrabianie początkowe z surowego, cieszy się w Duszy widokiem ostatniego wyrobu — bo On jeden tylko widzi jak ta kolej jest konieczną, jest na drodze postępu Jego wyrobów — i wśród trudów niższej operacyi pęd, miłość do wykończonego dzieła Jego mechaniki jest tażsama, i to jest cechą Mistrza. Komu trudy niższej operacyi nie są miłe przez miłość ostatniego wyrobu, ten mistrzem nie jest. Kto żołnierza nie kocha, z żołnierzem nie żyje, nie łączy się w jednej sprawie, za którą walczy, ten Wodzem nie jest. Bóg podług pewnych praw sprawiedliwości rządzi się i tych nie przestępuje. Konstytucya dana Globowi przez wieki nietknięta"[1]).

Pozwoliłem sobie przytoczyć dosłownie, nawet z zacho-

---

[1]) Por. Semenenko: Towiański et sa doctrine j. w. Dodatek str. III — XXIX. Pisma. t. I. str. 1 — 19.

waniem pisowni, ten przydługi ustęp z Biesiady, bo najlepiej on nas poucza, jak się zapatrywał Towiański na swą rolę w dziele doskonalenia się duchów z niższych szczebli, aż póki się nie staną jaśniejącemi kolumnami, godnemi stawać w obliczu Przedwiecznego.

Skąd jednak Towiański wziął cały ten pogląd metafizyczny i soteriologiczny? Ponieważ nie wiemy dokładnie, z kim przestawał po swem odwróceniu się od duchowieństwa katolickiego, czyli jak ich zwał: od urzędników Kościoła, ani też co czytał, więc jedynie na tekście Biesiady się opierając można z dość znacznem prawdopodobieństwem wskazać owe cegiełki, których Towiański użył do swego światopoglądu.

Przedewszystkiem przedstawianie sobie Boga jako słońca, z którego płyną kolumny duchów, coraz mniej doskonałych, ażeby oczyściwszy się po za Bogiem, na rozmaitych globach, wzbijały się napowrót ku Bogu — to myśl żywcem wzięta z kabbalistów, do których znów doszła ona od nowoplatońskich myślicieli Proklusa i Plotyna. Z dziejów filozofii wiadomo, że już Philo, uczony żyd aleksandryjski († 93 po Chr.), nazywał Stwórcę widzialnego świata nie inaczej, tylko światłem (φῶς); On jest praświatłem i wzorem wszelkiego światła, jest słońcem duchowem (νοητὸς ἥλιος), prawzorem wszelkiego blasku (ἀρχέτυπος αὐγή); On nosi światło (φωσφόρος θεός), bo z Niego wypływają niezliczone promienie, będące w gruncie rzeczy Jego siłami, Jego prawdą, sprawiedliwością i t. d., a które na wzór powłoki świetlanej otaczają Jego majestat. Niemniej znany z Aktów apostolskich Szymon Magus pojmował nieskończoną siłę Bożą jako ogień niewidzialny, z którego atoli pochodzi ogień i światło oczom widzialne. Dla Doketów światłem jest niewidzialny świat eonów; w tem to świetle zawierają się idee wszystkich jestestw żywych i stamtąd promieniują one do chaosu czyli do materyi tego świata widzialnego. Podług Gnostyków stoi na czele świata duchowego najwyższe, niezgłębione Bóstwo (βυθός), a naprzeciw Niego jako ostatni człon emanacyi znajduje się materya lub próżnia (κένωμα); przez emanacyę wypływają z Boga niezliczone szeregi duchów (αἰῶνες) czyli eonów, które tem mniej są doskonałe, im więcej są od Bóstwa oddalone; najniższe ich szeregi zostały połączone z materyą i dały początek rodzajowi

ludzkiemu, a w celu właśnie ich uwolnienia zesłał Bóg potężnego eona, zwanego Chrystusem; odkupienie, dokonane przez Chrystusa, na tem się miało zasadzać, że przypomniał on owym eonem, w ciałach ludzkich uwięzionym, ich wysokie, boskie pochodzenie. Podobnie przedstawiał sobie Plotyn, że najwyższe Jestestwo jest punktem środkowym w świecie świetlanym; ów punkt środkowy jest otoczony kołem świetlanem, które z tamtego wypłynęło; to drugie koło stanowi boski Nus (Rozum) i jest stoczone trzeciem kołem świetlanem, jednak o wiele mniej jasnem; jest to dusza światła, z której wypływają koła coraz mniej jasne i mniejsze, aż do materyi, która zgoła nie posiada światła własnego, lecz musi być oświecana z zewnątrz, jeżeli się ma stać widzialną.

Te spekulacye gnostyczno-nowoplatońskie ciągną się za pośrednictwem uczonych arabskich w wieki średnie, jak się to okazuje z ksiąg: „Sohar" i „Jezirah"[1]) oraz z pism kabbalistycznych Jana Reuchlina (1455 — 1522), Korneliusza Agrippy z Nettesheim (1457—1535).[2]) Nie mylił się więc Görres, autor 5 tomowego dzieła: „Die Mystik", zarzucając Towiańskiemu, że odgrzebał z pyłu zapomnienia błędy Gnostyków z drugiego stulecia naszej ery. Mógł zaś był Towiański poznać owe spekulacye teozoficzne bądź za pośrednictwem Żydów, do których, jak utrzymywał O. Semenenko, zwracał się po światło w swych walkach religijnych, bądź też przez rozczytywanie się w pismach Jakóba Boehme'a (1575—1624) i Swedenborga (1688 — 1772),[3]) który również pojmuje Boga jako słońce, jako ośrodek światła.

Także i ta myśl, że duchy mają obowiązek udoskonalać się na globach, aby mogły, jak owe postacie anielskie w śnie

---

[1]) Por. A. Franck: Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer. Übers. von Ad. Jellinek (Leipzig 1844) str. 135n.; J. Winter und Aug. Wünsche: Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons. Bd. III. Die poëtische, kabbalistische, historische und neuzeitliche Literatur. (Trier 1896) str. 219 — 286.

[2]) Por. Clemens Bauemker: Witelo Ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrh. (Münster 1908) str. 366n.

[3]) Swedenborg był synem Jespera Swedberga i Sary Behm; uzyskał od króla szlachectwo z przydomkiem: von Swedenborg.

patryarchy Jakóba, wznosić się po drabinie oczyszczeń aż ku Bogu w kolumnach coraz jaśniejszych, nie jest obcą Swedenborgowi, który ją i do dusz ludzkich, rozłączonych z ciałami, zastosował. Miejsce oczyszczenia takich dusz zwie Swedenborg Hadesem, i często tam w duchu zaglądał, aby się posprzeczać z duszami Lutra i Melanchtona za ich naukę fałszywą o usprawiedliwieniu człowieka. Co więcej, Swedenborg kładł niemniej silny nacisk od Towiańskiego na potrzebę zdobywania sobie nieba przez ludzi własną pracą; z tego powodu odrzucał on naukę protestantów o usprawiedliwianiu ludzi jedynie zewnętrznie a to przez policzenie im zasług Chrystusa Pana; również odrzucał on naukę Kalwina o przeznaczeniu, a za to wymagał, żeby człowiek przez ofiarę upodobań egoistycznych, przez walkę codzienną z namiętnościami stał się sposobnym do wejścia w krainę światła, gdzie Bóg króluje. Jednakowo też biadają Swedenborg i Towiański na zepsucie świata, na zaprzepaszczenie w nim owoców trudu i nauk Chrystusa Pana; stąd obaj mają się za powołanych do głoszenia nowej, lepszej, doskonalszej epoki, obaj Bogiem się świadczą, że to On wezwał ich bezpośrednio do budowy nowego Jeruzalem, nowej społeczności wiernych.

Jest również rzeczą charakterystyczną, iż Towiański pojpojmuje człowieka, jego wolną wolę, oraz wpływ czynników pozaświatowych na decyzye ludzkie w ten sam niemal sposób, jak Swedenborg. Wszak podług tego ostatniego człowiek ma być w gruncie rzeczy duchem, zamkniętym w ciele, otoczonym przez szeregi aniołów, którzy mu dopomagają w procesie oczyszczania się na ziemi; owo doskonalenie się, umożliwiające powrót do świata duchów, odbywa się na rozmaitych miejscach, które Swedenborg zwie: loca instructionis.[1]) Człowiek, wystawiony na wpływ dobrych i złych duchów, może się wahać, którym z nich ma dać posłuch; z tą jednak chwilą, kiedy się roztrzygnął na korzyść dobrych duchów, ustępuje z jego duszy ciemność, usuwa się cień gniewu Bożego, a wlewa się światło Boże.

---

[1]) Por. D-r. Albert Hauck: Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche XIX Bd. (Leipzig 1907) str. 177—196.

A czyż inaczej pojmuje Towiański naturę człowieka? „Człowiek, pisze on, jest narzędziem widzialnem, przez które czyni niewidzialna kraina ducha, zamieszkała przez niezliczone gromady różnej natury duchów. Wedle dobrej lub złej woli człowieka, wedle tego, czy on spełnia lub nie spełnia przeznaczenie swoje, myśl Bożą na nim spoczywającą, łączą się z człowiekiem i czynią przez niego duchy dobre lub złe, wyższe lub niższe, spełniające w tym względzie powszechne, całym ogromem Bożym rządzące prawo harmonii i spółki. Wszelka przeto myśl, mowa i uczynek człowieka nie jest owocem samego tylko człowieka, ale jest w wielkiej części owocem duchów działających przez niego. Wszakże człowiek odpowiedzialnym jest za wszelki owoc wydany przez niego, za wszelki czyn swój wewnętrzny i zewnętrzny, lubo nie przez niego tylko samego spełniony; osiąga on bowiem zasługę lub staje się winnym przed Bogiem w tem, że połączył się z dobrym lub złym duchem, że był posłuszny Łasce Bożej lub pokusom."

A czemże jest człowiek sam podług Towiańskiego? „Siła i życie, odpowiada Towiański, jest w samym tylko duchu, a ta siła i to życie jest tem większe i czynniejsze, im duch jest wyższy i czystszy. Nie Mikołaj to, ale jeden duch niższy rządzący nim, całą Rosyą wstrząsa i cały świat niepokoi... Ale wszelki duch schodząc na ziemię przez przyjęcie ciała, tej powłoki ziemskiej, traci siłę i życie, które miał w krainie ducha, i o tyle tylko może być silnym i żyjącym, może wiele i potężnie czynić, o ile jest wspierany przez krainę ducha, to jest przez duchy wolne od więzów ciała, duchy dobre lub złe, które łączą się z człowiekiem wedle stanu duszy jego, wedle stopnia i gatunku woli jego... Chrystus Pan, który schodząc z nieba na ziemię, stając się Słowem wcielonem, Sam dla dania wzoru człowiekowi, poddał się powyższemu prawu — podał człowiekowi, to jest duchowi uwięzionemu w ciele, w materyi, prawdziwą drogę odzyskania straconego przez urodzenie się na ziemi skarbu światła, siły, życia i wolność ducha"[1]).

To też ze śmiercią bynajmniej nie przerywa się nagle

---

[1]) Pisma T. I str. 2, 3

związek dusz ze sprawami, szczególnie przez nie w czasie ziemskiej pielgrzymki umiłowanemi. „Zlitował się Bóg, powiada Towiański o Napoleonie, nie odjął myśli swojej z ducha tęskniącego za spełnieniem się jej i dozwolił duchowi spełniać przerwaną misyę. I dziś, po dopuszczonej przerwie, duch Napoleona, oczyszczony pokutą, spełnia z tamtego świata misyą swoją, idzie i prowadzi po drodze chrześcijańskiej, wiernie służy i wzywa do służenia Chrystusowi Panu i Sprawie Jego"[1]). „Napoleon I, poprzednik epoki tej, wiele dziś czyni w Sprawie Bożej dla świata, bo na wyspie św. Heleny pokutował i uczynił coś dla Boga. Kościuszko też w nagrodę tego, co w duszy swej przed Bogiem spełnił w Solurze, a przez co rozpoczął życie naznaczone dla Polaka w epoce tej chrześcijańskiej wyższej, wiele dziś czyni dla Polski i dla świata"[1]).

Co dziwniejsze, podług Towiańskiego niekoniecznie cały duch musi przebywać w człowieku, nieraz wystarcza jego zaród. W rozmowie z synem tak go poucza: „Zaród jest to gatunek ducha; dobry lub zły zaród, jest to dobry lub zły duch. Mówi się zaś zaród dlatego, że zwyczajnie cząstka tylko ducha jest w ciele, a dopiero w miarę okoliczności i w miarę usiłowania człowieka ta cząstka przybiera, duch wstępuje do ciała, ożywia, zasila ciało"[2]). Jednak i tak się może zdarzyć według nauki Towiańskiego, że w człowieku nawet dwa duchy naraz się mogą znajdować. „Zdarzało się, nauczał on, że kiedy urzędnik kościoła powtarzając co inni sformułowali lub polecili mu, potępiał prawdę, którą mu przedstawiałem, i do potępienia jej wzywał mnie w imię Chrystusa i Kościoła, w tymże czasie — czułem i widziałem to okiem ducha mojego — duch urzędnika,[3]) pomimo woli jego, w poruszaniach chrześcijańskich, wolnych, niezależnych od praw świata, czcił i łączył się z tą prawdą. Z czego smucił się urzędnik, z tego duch jego radował się, a zasmuciłby się, pewny tego jestem, jeślibym, posłuszny wezwaniu jego, odrzucił prawdę i przez to popełnił grzech zaparcia się Chrystusa i Kościo-

---

[1]) Pisma T. I str. 15.
[2]) Pisma T. I str. 66.
[3]) Zdaje się, że Towiański ma na myśli swą rozmowę z O. Semenenką.

ła"[1]). Otóż i to hallucynacyjne zwidywanie duchów ma Towiański wspólne ze Swedenborgiem. Ten ostatni opowiadał często o sobie, że prowadził spory z Lutrem, Melanchtonem, nawet z Pawłem św. w sprawie usprawiedliwienia człowieka, a za co wyśmiał go Kant w swej rozprawce: „Träume eines Geistersehers" (1766), w której go porównywa z Tirezyaszem, pozbawionym wzroku przez Junonę na to, aby mógł posiadać dar jasnowidzenia; podobnie i Swedenborg otrzymał dar widzenia duchów kosztem jednak tego rozumu, który jest potrzebny do poznawania rzeczy tego świata.

Atoli Towiański prześcignął Swedenborga przez to, że przyjął nie tylko preegzystencyę dusz, lecz i metempsychozę i metasomatozę. Z jednej bowiem strony tłumaczy on nieszczęścia fizyczne ludzi pokutą za grzechy w dawniejszem życiu popełnione, z drugiej wprost naucza, że i w zwierzętach duchy mogą przebywać i faktycznie przebywają. Tak np. w rozmowie z Julianem N., Grzegorzem K. i Antonim F. powiedział: „Nieraz w ubogiej chałupie zobaczysz jak dziecko wynędzniałe, schorzałe, okryte łachmanami, zaledwie na świat przyszło, już cierpi, kurczy się i dręczy; w cierpieniu, w szarpaniu się kąsa matkę i t. d.; wszelka niedola zewnętrzna i wewnętrzna otacza je. A dlaczegóż dziecko to rodzi się już pod taką mocą złego, i wśród takich przeciwności, kiedy inne wśród dostatków, zdrowe, swobodne doznaje dobrodziejstw Łaski, która jest nad niem? Być może, duch ten podnosił się kiedyś przeciwko Bogu, a dziś tą ciężką niedolą już od kolebki expiuje pychę swoją, ciężki grzech swój pierworodny, dopóki go w cierpieniach nie zetrze i nie zwycięży"[2]). Kiedy znów Władysław B. radził się Towiańskiego, jak ma pojmować swój stosunek do zwierząt, powiedział mu tenże, że w nowej tej epoce powinniśmy szanować i za braci naszych poczytywać zwierzęta, „którym chyba to jedno mamy poczytać za winę, że Twórca dał im inną od naszej organizacyę, że inną suknią pokrył ducha ich, suknią właściwą już to młodszemu wiekowi, już to pokucie ich, temu strąceniu na stopień

[1]) Pisma T. II str. 13.
[2]) Pisma T. I str. 118.

niższy, dopuszczanemu wskutek rachunków ich... Nie wie człowiek, że te sądy Boże, strącające stworzenia na stopnie niższe świata tego, a objawione w Piśmie św. co do Nabuchodonozora, powtarzają się na milionach punktów; straszne te sądy są zakryte przed okiem człowieka"[1]).

Jak się z dotychczasowego przedstawienia rzeczy okazuje, aż się jeży od błędów i sprzeczności cała metafizyka Towiańskiego. Szkoda byłoby czasu na polemikę z człowiekiem, dla którego logika zwykłych śmiertelników nie posiada najmniejszego znaczenia.

Natomiast w etyce Towiańskiego znajduje się myśl bardzo sympatyczna i zdrowa, aczkolwiek nieoryginalna i na błędnych oparta podstawach metafizycznych. Jest to myśl ustawicznego doskonalenia się moralnego. Drogą jedyną według Towiańskiego do wznoszenia się na wyższe szczeble w świecie duchów jest potrójna ofiara: ofiara ducha, ofiara ciała i ofiara czynu. Na ten punkt, na urabianie się wewnętrzne przez umartwienie swego „ja" kładł Towiański największą wagę; zalecał on to we wszystkich swych „posługach" duchowych, po które z rozmaitych stron do niego się zwracano; w tem doskonaleniu się upatrywał on postęp prawdziwy „Sprawy Bożej" i za jej pomocą spodziewał się przywrócenia wolności Polsce, bo sądził, że po przyjęciu Sprawy Bożej, po uduchowieniu się rodzaju ludzkiego, zniknie sam z siebie wszelki ucisk między ludźmi. Z tego właśnie powodu był on przeciwnikiem orężnych rozpraw Polski z Rosyą, a chociaż bolał nad nieszczęściami Polski w r. 1863, jednak ani sam nie wziął udziału w ruchu zbrojnym, ani też nie pozwalał swym znajomym w nim uczestniczyć, a same owe nieszczęścia podawał jako karę niebios za to, że odrzucano Sprawę Bożą. Jasno te myśli wyłuszczył Towiański w rozmowie z synem Adamem. „Człowiek mówił on, jest to duch, który z woli Bożej został uwięziony w ciele, w materyi, to jest w ziemi, aby zwyciężył przeciwności krępujące go, i żył wolny na ziemi, aby duch, to jest wyższe żyło w niższem w wolności swej... Sili się duch człowieka, aby wydobyć się, wyzwolić się z nizko-

[1]) Pisma T. I str: 293.

ci, w której jest osadzony, bo czuje, że taki byt nie jest ytem jego naturalnym, że ten świat nie jest ojczyzną jego: to silenie się ducha dla wyzwolenia się z ciała oraz dla zwy-ężenia ciała i dalszych przeciwności więżących ducha, ta aca podnosi ducha, podnosi zarazem ciało, przez to zbliża ało do wysokości ducha, co jest głównem zadaniem chrze-ijanina... Cóż to jest żyć w ofierze ducha? Oto np. wsta-ę z rana, czujesz się rozproszonym, suchym, cierpkim, bez iłości, czucia i t. p.; pracuj więc i sil się w sobie, skupiaj ę, podnoś i strój ducha twojego do tonu, który Chrystus kazał w całem życiu swojem... A tak pomodliwszy się ra-o, popracowawszy szczerze w duchu i naprawiwszy, co tam epsuło się, przechodzi do ofiary ciała: wprowadzaj ducha vojego do ciała, przenikaj, ożywiaj ciało tym tonem, temi czuciami, tem życiem, które obudziłeś w duchu twoim, a na-ępnie w tem połączeniu... bierz się do życia, do prac, do atrudnień twoich, to jest duchem twoim tak przygotowanym żyjącym w ciele przyj na ciało, bo żyć jest to przeć du-nem na ciało. ...Kiedy już... wprowadziłeś ducha do ciała, iedy zostałeś chrześcijaninem żyjącym, przeciągaj dalej ofiarę voją, przechodź do trzeciej jej części, do ofiary czynu: skła-aj na ziemi owoce ruchu, życia tak ducha jako i ciała two-ego. Owoce te składać możesz na wszystkich drogach życia vojego. Cały świat, wszelki na świecie stan, powołanie czło-ieka, jest to pole do składania owoców ofiary ducha i ciała"[1]).

Jednak w tej pracy nad własnem udoskonaleniem mo-alnem, w tem dążeniu do wyrażania swem życiem pierwowzo-u, jakim jest Chrystus, wcale nie jest potrzebna pomoc wi-zialnego Kościoła Chrystusowego na ziemi. Można bowiem, daniem Towiańskiego, należeć do swego niewidzialnego Ko-cioła Chrystusowego, utworzonego ze spółki dusz prawdziwie hrześcijańskich, czyli praktykujących wspomnianą ofiarę tro-stą, choćby ktoś nie chciał słuchać przedstawicieli widzialne-o na ziemi Kościoła Chrystusowego. I tę myśl zaczerpnął To-iański od Swedenborga, który również głosił, że jest powo-any od Boga do naprawy istniejącego Kościoła i do budowy

[1]) Pisma T. I str. 53 — 59.

nowej społeczności wiernych, z powodu której to nauki wi
śli przedstawiciele szwedzkiego kościoła protestanckiego w
1769 oskarżenie do rady państwa na Swedenborga tak, że
piero sam król uwolnił go od kary. Owo zaś rozróżnie
kościołów: widzialnego i niewidzialnego było dla Towiańsk
go wynikiem nieuznania jego misyi przez przedstawicieli
ścioła katolickiego. Towiański nie chciał zrywać jawnie z
ściołem, nie chciał występować w roli heretyka, bo rola
nowiciela i poprawiciela tego, co Chrystus uczynił, była
niego korzystniejszą, gdyż mu umożliwiała apostołowa
wśród katolickich emigrantów polskich. To też lawirował
bezustannie między koniecznością słuchania Kościoła Ch
stusowego a możnością nieposłuszeństwa dla jego przedsta
cieli, w czem szedł on dawno przez Wieloffa, Hussa i Lu
utartymi śladami. Zresztą widzialny Kościół katolicki
podług Towiańskiego tylko jednym z wielu innych kościo
jako społeczności potrzebnych dla dusz, które na różny
szczeblach doskonałości mogą się znajdować. „Na wielk
drodze Bożej, powiada Towiański w liście do narodu włosk
go, prowadzącej od najniższości do najwyższości, mieszczą
niezliczone niższe i wyższe szczeble; są to coraz wyższe k
lestwa, kościoły, te zgromadzenia, te spółki połączone jed
ścią stanowiska i operacyi, przez które przechodzą, ztąd
stające pod jednem prawem, pod jednemiż siłami"[1]).

Poprostu Towiański nie chciał tego wyrażenia pow
dzieć, że Kościoła wtenczas słuchać należy, jeżeli Kościół
nie po stronie Towiańskiego; niewątpliwie jednak ta m
przebija się w słowach następnych: „Kiedy urząd Kości
będąc sam w kościele (pojętym w duchu Towiańskiego),
ruje w duchu Chrystusa sumieniem podwładnych i podaje
prawdę, chrześcijanin korzy się przed kościołem objawiając
się przez urząd swój, który w tym razie jest dla niego u
dem z Łaski Bożej... Ale kiedy urząd Kościoła, nie bę
sam w kościele (t. j. w kościele Towiańskiego), rządzi sum
niem podwładnych w duchu przeciwnym Chrystusowi i po
je im fałsz, złe — chrześcijanin, odnosząc wszystko do Bo

[1]) Pisma T. II str. 27.

zy się przed tą karą Bożą,... ale jako wolny chrześcijanin miłuje i nie czci tego fałszu, tego złego, które przez urząd awia się... Takiem nieposłuszeństwem oddaje chrześcijanin gu, co jest Boskiego, oddaje i poddaje Bogu ducha swojego, rzędowi oddaje co jest ziemskiego, co jest cesarskiego, bo urząd rozdzielił się z Bogiem, tu Boskie i cesarskie stanęna dwóch przeciwnych sobie liniach"[1]).

Skoro tedy należenie całą duszą, a nie tylko ciałem, do ścioła katolickiego nie jest rzeczą niezbędną, aby mimo to ć w połączeniu z Chrystusem i należeć do społeczności ideego kościoła, to konsekwentnie twierdził Towiański, iż dla awienia duszy jest rzeczą całkiem obojętną, do jakiego wyania chrześcijańskiego ktoś należy. Kiedy obywatel Jerzy skarżył się przed nim, iż rząd rosyjski po r. 1863 zabrał do niszczenia kościołów katolickich i do gnębienia duchoeństwa katolickiego, pocieszył go Towiański, że się to dziez dopuszczenia i woli Bożej, „w tem bowiem obaleniu rei katolickiej Polak widzi zwyczajnie tylko zamach rządu na szczenie do ostatka narodowości polskiej w samem źródle, istocie jej". Zdaniem Towiańskiego źródła tych prześladoń należy szukać gdzieindziej. „Kiedy człowiek w XIX wiechrześcijańskim bierze księdza za Chrystusa, kościół budony za Kościół Chrystusowy, formy i obrządki chrześcijańe za samo Chrześcijaństwo, kiedy te środki dane mu dla dnoszenia się do istoty chrześcijańskiej, poczytuje za istotę eł swój, i w nich duszą swą spoczywa, Bóg odbiera człockowi te środki, odbiera księży i kościoły budowane wraz formami i obrządkami, aby człowiek wzniósł duszę do sago Chrystusa"[2]). Był zaś Towiański tak przekonany, że lko on głosi prawdziwy Kościół Chrystusowy, że się nie hał w liście do Piusa IX namawiać go, iżby porzucił stary ściół, a uczynił się głową nowego. Wyrzuciwszy na wstęe listu papieżowi, że wzgardził Łaską, to jest nie przyjął wiańskiego i jego „Sprawy", tak do niego przemawia; „Nawiajcie, Ojcze św., przeszłość waszą; czego nie spełniliście

[1]) Pisma T. II str. 35, 36; T. I str. 163.
[2]) Pisma T. II str. 171; T. II str. 167.

w czasie naznaczonym i z pomocą naznaczoną, spełniajcie to w obecnem tak utrudnionem położeniu waszem; rozszczepcie się w duchu z Kościołem obecnym, zajmijcie w Kościele Chrystusa (t. j, w Kościele Towiańskiego) stopień naznaczony wam, i poświęćcie się na służbą kościołowi temu ...Taką usługę naznaczyła mi wola Boża oddać Świętości Waszej"[1]). Tymczasem Pius IX nie tylko się nie „rozszczepił" z Kościołem katolickim, lecz przeciwnie zanosiło się wczasie soboru watykańskiego na to, że zostanie uznany nieomylnym nauczycielem Kościoła katolickiego. To też Towiański w rozmowie z „braćmi", mianej 23 stycznia 1870 r., wylał wszystką swą żółć, powiadając: „Kiedy ludzkość coraz więcej cierpi z tego, że Łaska nie wspiera i nie prowadzi Ojca św., że wskutek odparcia Łaski naznaczonej dla niego w tych czasach kierunkowych, coraz więcej oddala się od wysokiego stanowiska swego i staje się coraz więcej omylnym, złe oddala człowieka od uznania, że to jest kara Boża, a następnie oddala od pokuty, w której jedynie może człowiek zasłużyć przed Bogiem na przewodnika pełnego Łaski i nieomylnego przez Łaskę... Przyznawanie bezwarunkowe człowiekowi nieomylności jest owocem niepokory, niemiłości i niebojaźni Bożej... jest to zniewaga królestwa niebieskiego, jest to grzech przeciwko Duchowi świętemu tak dla uznających nieomylność, jako i dla przyzwalających na uznanie siebie za nieomylnych"[2]).

Uwaga. Tak się przedstawiają w zarysie główne myśli doktryny Towiańskiego. Prawdziwa to mieszanina prawdy i fałszu, mieszanina nauki ewangelicznej ze stekiem błędów gnostyckich, nowoplatońskich, kabbalistycznych, metempsychozy i preegzystencyi dusz, panpsychizmu wreszcie obok błędów Lutra, Kalwina i Swedenborga, że mimowoli zapytać się trzeba: a gdzież też zapodzieli swój rozum ci, którzy Towiańskiego za posłańca niebios poczytali? W pewnej części wyjaśnił nam tę zagadkę Stanisław Falkowski) kreśląc w przejmujących słowach to podłoże psychiczne emigrantów, na któ-

[1]) Pisma T. II str. 192, 193.
[2]) Pisma T. I str. 22 — 24.

re Towiański miał rzucać ziarna swej nauki. Dusze emigrantów, to były dusze naprawdę chore, bo przez 10 lat wygnania przeżuwały dzień w dzień te same boleści, te same smutki, gryzione rozpaczą, szarpane wzajemnemi kłótniami, zawodowo uprawiające konspiracye bezsilne, a pojone jadem nienawiści do Kościoła, jadem, obficie płynącym z lóż francuskich i tajnych kuźni rewolucyjnych, a w dodatku bez promyka nadziei i co dzień trawione tęsknotą za widokiem ojczystego nieba. Naraz zjawia się wśród nich postać wyniosła, zjawia się człowiek szczerze pobożny, bezinteresowny, niedbający o swe potrzeby doczesne, owiany urokiem tajemniczości, w mniemaniu wieszcza ubóstwianego, istny cudotwórca i rzeczywisty wysłannik niebios. Ten mąż rzuca w ich dusze chore słowo pociechy wskazuje cel życia, niesie nadzieję zmartwychwstania ojczyzny, przyrzeka zaprowadzić ich w strony ojczyste, gdzie wśród swoich złożą kości strudzone, jako wolni synowie wolnej Matki, przemawia z siłą i powagą, jak przystało na tego, który ma posłannictwo „z wyżej". Czyż można bezwzględnie potępiać tych rozbitków, że jak tonący brzytwy, tak oni uchwycili się oburącz deski zbawienia, którą im podawał rzekomy „Mąż Przeznaczenia", głoszący w imię Boże nadejście nowej epoki, epoki miłości doskonałej, gdzie przez odrodzenie dusz ustać ma wszelkie prześladowanie, wszelki uścisk, a zapanuje prawdziwe braterstwo i sprawiedliwość ewangeliczna? Zapewne, stanem moralnym, patologicznym dusz naszych emigrantów da się wyjaśnić bardzo wiele, a przedewszystkiem ów entuzyazm, z jakim przyjęto szlachcica z Autoszwinc na bruku paryskim; lecz czy da się ze wszystkiem usprawiedliwić ich wiara ślepa w naukę niedorzeczną, którą im głosił? Nie przeczymy, że emigranci byli to żołnierze, a nie teologowie; ale i o tem zapominać nie można, że nie byli to ludzie z gminu, że byli to żołnierze, stanowiący kwiat narodu, że wielu z nich zasiadało przed tem na ławach uniwersyteckich, i że w młodości uczono ich podstawowych prawd wiary katolickiej. Niepojęte to, ale bardzo bolesne. Zawsze niestety bywali ludzie, którzy, w razie jakiejś niemocy, wolą się zwracać do znachorów, jak do prawdziwych lekarzy. Takim znachorem w dziedzinie spraw duszy był To-

wiański, a jego rozgłos i dzieje Towianizmu z pewnością nie stanowią promiennej karty w dziejach naszej kultury religijnej.

---

2. Wincenty Lutosławski.

ur. 1863.

Na pograniczu dwóch wieków, przeszłego i bieżącego, spotykamy męża, który sobie zamierzył pracować nad wychowaniem narodowem Polski w duchu ideałów Towiańskiego i dawnych związków filareckich. Tym mężem jest Wincenty Lutosławski, a chociaż większa część jego działalności, miejmy tę nadzieję, przypadnie na wiek bieżący, musimy ją przedstawić już teraz, bo główne jego poglądy filozoficzne, religijne, narodowo wychowawcze znalazły swój wyraz w pracach, drukowanych w w. XIX.

Lutosławski przyszedł na świat jako najstarszy syn Franciszka i Maryi ze Szczygielskich w Warszawie dnia 6 czerwca 1863. Wychowywał się w rodzinnym majątku w Drozdowie pod Łomżą do końca r. 1876, poczem uczęszczał do gimnazyum niemieckiego w Mitawie do r. 1881. Ukończywszy nauki gimnazyalne, zapisał się na wydział chemiczny politechniki w Rydze; po trzech jednak półroczach przeniósł się na uniwersytet w Dorpacie, gdzie w r. 1885 otrzymał stopień kandydata chemii na wydziale fizyko-matematycznym, a w r. 1886 stopień kandydata filozofii na wydziale historyczno-filologicznym, w roku zaś następnym stopień magistra filozofii. Nauczycielami jego byli Oskar Rumpe, Wilhelm Ostwald, Gustaw Bunge, Artur von Oettingen, Baudouin de Courtenay, Gustaw Teichmüller i inni. Studya dorpackie przerwał w r. 1883/4 w celu zwiedzenia Szwajcaryi, Włoch, Francyi, Niemiec i Austryi, a potem znów w r. 1885/6 odbywał studya romańskie pod kierunkiem Gastona Paris w École des Hautes Études w Paryżu, skąd podążył do Anglii, Włoch, Hiszpanii

i Portugalii. Bawiąc w Hiszpanii zapoznał się z poetką hiszpańską Zofią Casanova, którą też w r. 1887 poślubił. W roku następnym pracował w Moskwie w muzeum Rumiancowa nad niewydanymi rękopisami Giordano Bruno; z Moskwy udał się do Londynu, gdzie w British Museum pracował nad przygotowaniem wykładów o psychologii, logice i nowszej filozofii, które miał na uniwersytecie w Kazaniu (1890—1893). Nie znajdując wielkiego zamiłowania w publicznem nauczaniu, opuścił Kazań i udał się w dłuższą podróż do Anglii, Hiszpanii, Portugalii i Stanów Zjednoczonych, poczem znów przebywał dłuższy czas w Hiszpanii, poświęcając się studyom nad Platonem. W październiku 1898 r. otrzymał w Helsingforsie stopień licencyata i doktora filozofii za rozprawę: „Über die Grundvoraussetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschauung" (Helsingfors 1898). W następnym roku ulegając namowom swych przyjaciół, zwłaszcza przemysłowca Stanisława Szczepanowskiego i Kazimierza Odrzywolskiego, przeniósł się do Krakowa, i wniósł podanie do wydziału filozoficznego w uniwersytecie Jagiellońskim o dopuszczenie do habilitacyi. Uzyskawszy docenturę, rozpoczął wykładać w półroczu zimowem 1900, to jest w roku 500 letniego jubileuszu uniwersytetu krakowskiego. Wykłady, miewane w duchu wychowania narodowego, ściągały nader licznie młodzież uniwersytecką.

W tym czasie zaszła w duszy Lutosławskiego zmiana nader doniosła, bo po 20 latach rozłąki z Kościołem, odbył 12 listopada 1900 spowiedź św., pojednał się z Kościołem, i z większym odtąd zapałem począł głosić potrzebę wychowania w duchu narodowym i religijnym. Dnia 15 stycznia 1901 r. ministerstwo oświaty w Wiedniu zawiesiło, na wniosek wydziału filozoficznego, dalsze wykłady Lutosławskiego, który przeniósł się z wykładami swymi to do Lozanny, do Genewy i do Londynu. W r. 1902 założył stowarzyszenie: Eleuteryę, a w r. 1903 związek: Eleusis, którego zadaniem ma być oddziaływanie na członków w duchu etycznym, przez złożenie ślubów poczwórnej wstrzemięźliwości; od napojów alkoholicznych, palenia tytoniu, gry w karty i od nieobyczajności. Na wiosnę r. 1906 wykładał on kurs literatury polskiej w uniwersytecie w Londynie, potem latem robił doświadczenia psychofizyczne w Bre-

tanii i Pireneach, a przez zimę 1906/7 prowadził w Krakowie pierwsze kursa robotnicze w uniwersytecie ludowym imienia Adama Mickiewicza. Kursa te, polegające na nowej metodzie wychowawczej, opartej na ćwiczeniach psychofizycznych Hindusów, t. zw. joga, stały się wzorem dla późniejszych kursów robotniczych, prowadzonych przez Elsów w Krakowie. W r. 1906 otrzymał Lutosławski zaproszenie do wykładania w Lowell Instytute w Bostonie, a wygłosiwszy tam 8 odczytów o historyi Polski porozbiorowej, udał się do stanu Texas dla odwiedzenia Częstochowy amerykańskiej i sąsiadujących z nią kolonii polskich. Następnie spędzając zimę 1907/8 w Kalifornii miał tam wykłady o Polsce i o psychologii woli, a wracając stamtąd wygłaszał swe odczyty po rozmaitych uniwersytetach amerykańskich, nadto w Stanach Zjednoczonych miewał wiele wykładów dla rodaków, i zakładał między nimi liczne bractwa wstrzemięźliwości i Towarzystwo 3 Maja w Chicago, Tow. Ducha narodowego w Detroit i t. p. Od jesieni r. 1908 osiadł Lutosławski w Warszawie.[1])

Pisma Lutosławskiego. Wobec życia tak ruchliwego i prawdziwej manii podróżowania należy podziwiać iście mrówczą pracowitość Lutosławskiego, której dał dowody w szeregu artykułów, artykulików, umieszczanych w najrozmaitszych czasopismach krajowych i zagranicznych, oraz w wielkiej ilości broszur, rozpraw i książek, z których przynajmniej ważniejsze godzi się przytoczyć.

1) Das Gesetz der Beschleunigung der Esterbildung. Beiträge zur chemischen Dynamik (Halle 1885); za tę pracę otrzymał autor stopień kandydata chemii w Dorpacie. 2-o) Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Macchiavelli (Breslau 1888); rozprawa ta stanowi początek jego badań nad Platonem, i za nią to uzyskał stopień magistra filozofii. 3-o) O logice Platona. Część I (Kraków 1891). 4-o) O logice Platona. Część II (Warszawa 1892). 5-o) O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona (Kraków 1896). 6-o) The Origin and Growth of Plato's Logia (London 1897).

---

[1]) Por. jego autobiografię w książce: Rozwój potęgi woli. Warszawa 1909 str. 192; jego: Wykłady Jagiellońskie t. I. Kraków 1901 str. XXn.; nadto: Wielka Encyklopedya ilustrowana. Warszawa 1909 t. 43 str. 918.

7-o) Principes de stylométrie (Paris 1898); 8-o) Teoria della stilometria (Roma 1898); 8-o) Über die Grundvoraussetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschauung (Leipzig 1899). 11-o) Platon jako twórca idealizmu (Warszawa 1899). 12-o) Bańki mydlane (o Przybyszewskim) Kraków 1899. 13-o) Źródła pesymizmu (o wychowaniu w szkołach państwowych— Kraków 1899). 14-o) Z dziedziny myśli (Kraków 1900). 15-o) Wykłady Jagiellońskie t. I. Program wychowania narodowego. (Kraków 1901). 16-o) Wykłady Jagiellońskie t. II. (Poprzednicy Platona. Kraków 1902). 17-o) Un grand initiateur Adam Mickiewicz (Genève 1902). 18-o) Wychowanie narodowe. (Kraków 1902). 19-o) Wszechnica Mickiewicza (Morges 1902). 20-o) Z dziejów wstrzemięźliwości (Kraków 1902). 21-o) Eleusis. Czasopismo Elsów. t. I (Kraków 1903). 22-o) Juliusza Słowackiego Genezis z Ducha (Kraków 1903). 23-o) Logika ogólna (Kraków 1906). 24-o) The Polish nation. (Berkeley Univ. of California 1908). 25-o) Losy jaźni u Słowackiego (Kraków 1909). 26-o) Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia (Warszawa 1909). 27-o) Nieśmiertelność duszy i wolność woli (Warszawa 1909). 28-o) Darwin i Słowacki (Warszawa 1909). 29-o) Religia w życiu narodowem (Warszawa 1909). 30-o Początki greckiej filozofii (Warszawa 1910). 31-o) Seelenmacht Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung. (Leipzig 1899).

O Lutosławskim pisali: ks. Stanisław Kobyłecki T. J.: Filozofia wolnych dusz w Przeglądzie powszechnym. Kraków 1900 t. 65 str. 1, 184, 410: 1901 t. 66. str. 215. Ks. Jan Urban T. J. Katolicyzm Eleuzyński w Przegl. powsz. r. 1910. (Jako odbitka w wydaniu: Broszury z chwili obecnej. Zeszyt XXVIII. Kraków 1910). O kierunku działalności narodowo-wychowawczej pisał D-r. Antoni Mikulski: Polska literatura psychopatyczna (Lwów 1908); Ks. D-r Karol Szczeklik: O najnowszym mistycyzmie polskim w Dwutygodniku katechetycznym w Tarnowie (1908. № 11 i 12).

A. Poglądy filozoficzne Lutosławskiego.

Nauka o duszy ludzkiej. Lutosławski wyłożył swój pogląd na istotę duszy ludzkiej, człowieka, świata, Boga i na

stosunek wzajemny dusz do siebie oraz świata do Boga w swej rozprawie: Über die Grundvoraussetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschauung; powtórzył go następnie w książce: Z dziedziny myśli (studya filozoficzne 1888—1889 (Kraków 1900 — str. 97 — 132); rozwinął go obszerniej w dziele: Seelenmacht, a w niektórych punktach zmienił go w książeczce: Nieśmiertelność duszy i wolność woli (Warszawa 1909).

1. Powstanie pojęcia duszy. Zmysłowe doświadczenie w odniesieniu do ludzi zawsze nam przedstawia tylko poszczególne osoby, jako podmioty działające. Do pojęcia takiej osoby np. Piotra, należy nie tylko ciało, ale wszystko to co na równi z ciałem służy mu za środek działania. Gdy więc ręka Piotra ściska rękę Pawła, mówimy, że to Piotr czyni; nie przypisujemy mówienia gardłu, językowi i ustom Piotra, tylko znów samemu Piotrowi. „W ten sposób każdą część ciała utożsamiamy z osobą Piotra"[1]). Kiedy Piotr z broni palnej zabija Pawła, znów nie kuli przypisujemy zabicie Pawła, tylko Piotrowi; nikt też nie powie, że widział takie a takie ubranie na Piotrze, tylko ubranie owo wejdzie do pojęcia lub wyobrażenia Piotra. Im lepiej Piotra poznajemy, tem więcej się rozszerza zakres wrażeń do niego się odnoszących. „Jego żona, córka, nawet daleki jego krewny stanowią jego rodzinę—a cała ta rodzina pod wieloma względami jest takiem narzędziem, jak jego ręka lub buty (sic!)"[2]). Również majątek Piotra ruchomy i nieruchomy jest cechą doniosłą, bo znów z tego powodu ludzie przypisują Piotrowi rozmaite przymioty i skutki. Mówimy też o Piotrze, że ma zasługi lub winy, honor, zaufanie, kredyt, które w odpowiedni sposób stają się środkami jego działania.

Każdy znajomy Piotra ma o nim jakieś wyobrażenie, a każde takie wyobrażenie jest siłą (sic!)[3]), którą Piotr rozporządza, albo z którą walczyć musi; inny np. jest wpływ Piotra jako ministra, a inny jako członka opozycyi.

---

[1]) Z dziedziny myśli j. w. str. 98.
[2]) Tamże str. 99.
[3]) Tamże str. 99.

Zbierając te wszystkie cechy, zauważyć możemy, że chociaż należą one do Piotra, to jednak żadna z nich nie jest dla niego niezbędna, bo można ogołocić Piotra po kolei ze wszystkich tych cech. Mogłoby się tylko zdawać, jakoby ciało Piotra należało nierozerwalnie do jego osoby. Tymczasem gdy Piotr straci rękę, nie przestaje być tą samą osobą. „W ten sposób i inne części ciała nie są niezbędne, a choć co do niektórych, jak np. głowy, doświadczenie uczy, że bez nich wszelkie widoczne czynności Piotra ustają — to jednak i głowa Piotra nie jest Piotrem" (Z dziedziny myśli str. 100). To samo da się powiedzieć o sercu, wnętrznościach i t. d.; wszystko to są części pewne, które do Piotra należą, ale nie są nim samym. Ciało nie jest ściślej i bliżej związane z czyjąkolwiek jaźnią, niż pewne przedmioty zewnętrzne. Biegły jeździec np. stanowi z koniem jedną całość, wszystkie ruchy konia tak zaczną od jeźdźca, jak ruchy jego rąk własnych; każdy ruch konia odbija się na jeźdźcu tak, jakby były jego własne. Strzelba dla doskonałego strzelca, wędka dla rybaka, fortepian dla artysty „są istotnie częściami ich ciała w znacznie wyższym stopniu, niż np. ich włosy lub paznokcie. Strzelec dotyka kulą odległego celu również łatwo, jak ręką dotyka bliskiej ściany, pisarz końcem pióra równie łatwo włada, jak mówca językiem" (Z dziedz. myśli str. 101). Analiza tych przykładów wykazuje, że jak pióro nie jest pisarzem, tak i ciało Piotra nie jest Piotrem. To też nawet najpierwotniejsza mitologia ludowa odróżnia Piotra od jego ciała i nazywa istotę Piotra jego duszą, czyli jaźnią. Nie jest to wyrażenie ścisłe, bo poprawnie powinno ono brzmieć: „Piotr jest duszą, która ma ciało, jak i inne posiadłości Piotra" (str. 101).

2. Określenie duszy ludzkiej. Wychodząc z popularnego założenia, że ciało nie stanowi całej osoby człowieka, i że poza ciałem ukrywa się coś innego, co jest przyczyną ruchów ciała, doszedłby filozof do cielesnego wyobrażenia duszy, gdyby nie miał innej drogi do poznania jej istoty. Tą drogą jest badanie własnej świadomości. Dopóki mowa o świecie zewnętrznym i jego zjawiskach, znika w naszych sądach ślad odmiotowego udziału sądzącej osoby, i mówimy np. kamień pada, miasto twierdzić, że grupa moich wrażeń, zwana kamieniem, zmienia stosunek do otoczenia w ten sposób, który

nazywam spadaniem. Takie więc sądy, pozornie przedmiotowe, są tylko skróconem wyrażeniem pewnych zmian w samym podmiocie. Można dowieść, że cały zasób naszej wiedzy przyrodniczej da się ostatecznie sprowadzić do wrażeń, zależnych od wewnętrznej jaźni, na którą działa świat zewnętrzny przez zmysły. Fizyologia bada wprawdzie warunki powstawania wrażeń, ale niewątpliwie nie samo oko widzi, bo gdy nasza uwaga gdzieindziej zwrócona, nie będziemy wiedzieć o tem, co się na siatkówce odbiło. Najpospolitsze złudzenia optyczne polegają na wpływie bądź oczekiwania, bądź odwróconej uwagi, bądź innych niezmysłowych badań. Siatkówka ma jedno miejsce niewrażliwe, a mimo to obrazy widzianych rzeczy nie mają ani plamy ani dziury. Co więcej, człowiek może widzieć takie rzeczy, które nie odbiły się wcale na siatkówce, jak się to dzieje przy haluncyacyach tak mimowolnych, jak poddanych lub we śnie. Niektóre sny nasze niczem się nie różnią od rzeczywistości. Przedewszystkiem zaś „haluncynacye telepatyczne jasno dowodzą, że zmysły nasze nie są niezbędnym warunkiem zmysłowych wrażeń, tylko narzędziami pośredniczącemi przy powstaniu pewnej części tych wrażeń. Jeżeli przy zamkniętych lub otwartych oczach nagle przestaje na mnie działać bezpośrednie otoczenie, a jednocześnie spostrzegam wypadek zachodzący w znacznej odległości, o wiele dalej niż sięga wzrok przypisywany oczom ludzkim, to mam niezbity dowód, że to nie oczy ani nerwy widzą, tylko ja sam" (Z dziedz. myśli str. 106). Takie haluncynacye telepatyczne są przedmiotem licznych badań i są poparte „wiarogodnemi świadectwami". Zresztą wystarczy zwrócić uwagę z jednej strony na sny i zmysłowe złudzenia, z drugiej na niemożność wskazania miejsca uświadomienia wrażeń zmysłowych bądź w mózgu, bądź w nerwach, aby się przekonać, że organizm fizyologiczny nie stanowi wystarczającej i zupełnej ich przyczyny, i że żadna część ciała nie może być utożsamiona z naszem ja. Skoro zaś owo ja tkwi na spodzie wszystkich moich wrażeń, więc nie mogę dla jego określenia używać wyobrażeń zaczerpniętych z wrażeń zmysłowych, bo istnieją wcześniej od nich i znam siebie lepiej, niż to co jest poza mną, lub swoje wrażenia. Wszystkie przedmioty poza mną stają się dla mnie zrozumiałe do-

piero przez moje wrażenia zmysłowe. Jeżeli się znów zważy, że fizyka wszystkie moje wrażenia sprowadza do ruchu w czasie i w przestrzeni, to niemateryalność mego ja jeszcze jaśniej się okaże. Ruch bowiem, czas i przestrzeń, są tylko pojęciami mojej myśli, ja mogę dla innych przedstawiać się jako przedmiot poruszany, zaś dla siebie jestem istotą tworzącą czas, przestrzeń i ruch. Skoro wszystkie przymioty materyalne mają znaczenie tylko dzięki temu, że jakaś dusza je pojmuje i wyobraża, to samej duszy nie można określać zapomocą cech fizycznych, tem więcej, że istota myśląca, czująca, pragnąca i świadoma zna siebie samą tylko zapomocą własnej swej myśli i zupełnie inaczej, niż zna wszystkie inne przymioty. Taką istotę nazywamy duszą i możemy ją określić jako to, co myśli, czuje, pragnie. Wszelka wątpliwość o istnieniu duszy upada, jeśli przez duszę rozumiewy to samo, co każdy ma na myśli, gdy wymawia wyraz: ja. Jednak nie każda dusza jest świadoma siebie jako ja, co się okazuje na dzieciach i w stanach patologicznych, połączonych z utratą świadomości, a stąd pojęcie duszy jest szersze, jak pojęcie mego ja. Mimo to można określić wszystkie zasadnicze własności duszy zastanawiając się nad własną jaźnią. Jestem dziś tym samym, co wczoraj, pamiętam swoją przeszłość, odpowiadam za czyny popełnione, dotrzymuję obietnic danych, a ta ciągłość mego życia sięga również w przyszłość i stanowi nieśmiertelność duszy. Na tej też tożsamości opiera się odpowiedzialność, bo gdybym nie był wciąż tym samym, nie zasługiwałbym dziś na kary za wczorajsze grzechy, ani też nie poczuwałbym się do spełnienia obietnic danych wczoraj. To, co dziś jest we mnie innem niż wczoraj, nie jest mną, tylko mojem, np. myśli uczucia i t. p.; wszystkie te stany nie stanowią mojej osoby, nie są mną, gdyż nie jestem sumą różnych części, tylko prostą, niepodzielną istotą. Gdy łączę dwa pojęcia tworząc sąd, czynię to jedną myślą. Ostatecznie tedy dusza jest jedną w ścisłem tego słowa znaczeniu, to jest prostą i niezłożoną, przez co różni się od ciała i jego części, i jest substancyalnym bytem (Z dziedziny myśli str. 103).

3. **Władze duszy a świadomość.** Wszystkie, tak zwane władze duszy, jak rozum, wyobraźnia, pamięć, uczucie, wola są abstrakcyami, nie zaś narzędziami duszy. Rozum jest po-

prostu uosobieniem rozumowania jako czynności duszy; więc ilekroć używam wyrazu rozum, to pojmuję przezeń całą duszę niepodzielną, tę samą, która, o ile czuje, nazywa się uczuciem, a o ile pragnie, nazywa się wolą. Nazwy władz są tylko wyrazem klasyfikacyi faktów psychicznych, mających jedną cechę wspólną: świadomość, bo bez świadomości nie mielibyśmy żadnego źródła wiedzy o duszy. Pozory nieświadomego życia psychicznego wynikają z tak zwanego automatyzmu psychicznego, który polega na tem, że czynności często powtarzane i z początku świadomie kierowane przez duszę, następnie się odbywają bez udziału świadomości, jak np. nakręcanie zegarka przy rozbieraniu się. Ale trudno jest dowieść, że w tych nieświadomych czynnościach dusza ma jakikolwiek udział, a wobec tego nie można przypisywać duszy czynności nieświadomych, bo wspomniany automatyzm jest raczej fizyologicznym automatyzmem, powstającym pod wpływem działania duszy, a inne nieświadome czynności można wytłumaczyć niedokładnością pamięci. (Z dziedziny myśli str. 112).

4. Istnienie innych dusz i wzajemne ich stosunki. Mogłoby się zdawać, że skoro sam jestem duszą, to i inni ludzie są duszami. Taki jednak wniosek nie byłby ścisły, bo poza mną znam tylko ciała i odróżniam je zapomocą ich ruchów, „chociaż nie jestem w możności spostrzegać ruchów ani tem mniej ich przyczyn" (Seelenmacht str. 46). Spostrzegając np. jakieś ciało, spostrzegam w gruncie rzeczy tylko szereg jakościowo różnych zmian barwnych i odczuwam szereg wrażeń mięśniowych, o ile chcę zatrzymać przedmiot poruszany w polu mego widzenia. Doświadczenia z ślepo narodzonymi wykazują, że nasze spostrzeżenia zmysłowe nie dają nam wcale określeń kształtu i wielkości przedmiotów, tylko zawierają w sobie wrażenia jakościowo różnych barw; a jeśli raz się pojęło, że wszystkie wrażenia dostarczają nam tylko stosunków jakościowych, i że ich uporządkowanie zapomocą linii, płaszczyzny i ciała jest tylko naszem dziełem, wówczas łatwo przyjdzie wyrozumieć, że „przestrzeń nie jest niczem innem, tylko najprostszym systemem klasyfikacyjnym naszych wrażeń" (Seelenmacht str. 47). Pomimo tego charakteru subjektywnego przestrzeni i ruchów są nasze wyobrażenia tego ro-

dzaju, że opisują one zjawiska materyalne i wskutek tego umożliwiają nam ich uprzedmiotowianie. W większej jeszcze mierze tyczy się to ruchów wykonywanych przez narządy naszego ciała pod wpływem naszej woli. Jednak ta droga nie prowadzi nas do wykazania, że przedmiotowo istnieją inne jaźnie. Ruchy bowiem innych ciał podobne do naszych niekoniecznie muszą mieć takie same przyczyny, gdyż te same skutki mogą powstawać dla rozmaitych przyczyn: tak np. mogłaby jakaś maszyna wydawać głosy ludzkie. Tak samo ciała poruszające się około mnie niekoniecznie muszą posiadać swoje własne dusze, lecz mogłyby być poruszane przez jedną wspólną duszę świata, lub też moje wrażenia, odnoszące się do innych ciał ludzkich, mogłyby rodzić się we mnie tak samo, jak obrazy w czasie snu. Wszak nieraz trudno odróżnić sen od rzeczywistości. Jakiekolwiek zresztą obraliśmy doświadczenia zmysłowe, mające nam dowieść istnienia innych dusz ludzkich, zawsze to doświadczenie da się sprowadzić do rodzaju jakiegoś wrażenia podmiotowego.

Jakiż więc mamy sposób, aby się przekonać o istnieniu innych dusz? Tylko ten jeden, będący założeniem wszelkiej metafizyki, że dusze oddziaływują na dusze (Seelenmacht str. 52). Najzwyklejszym środkiem tego oddziaływania duszy na duszę jest mowa, wskutek czego nieraz ją utożsamiamy z myśleniem. O wiele jednak ważniejszym od mowy środkiem jest otrzymywanie we śnie o osobach nieobecnych lub innych przedmiotach; to bowiem, o czem śnimy, nie zawsze jest powtórzeniem tego, cośmy za dnia przeżyli. Wszak istnieją sny, wśród których doznane wrażenia, np. latania w powietrzu, wspinania się na szczyty wież lub nagich, wysokich skał, nie mogą pochodzić z doświadczenia dziennego. Nieraz też śnimy o miejscach, osobach nigdy przez nas niewidzianych, o których jednak później się dowiadujemy lub je poznajemy. Są to sny telepatyczne, budzące swą wzmianką niedowierzanie o ich możliwości. Lecz dość łatwo można wykazać możliwość telepatyi, bo wystarczy, aby dwie osoby znalazły się w osobnych pokojach, a jedna z nich pomyślała sobie z pewną siłą jakąś cyfrę z 9-ciu pierwszych liczb; wówczas bowiem w drugiej osobie zbudzi się większe zajęcie dla liczby obranej przez osobę w drugim pokoju. Zrazu nie wydają takie

próby zbyt świetnych wyników, ale zwolna można doprowadzić do niewątpliwych dowodów oddziaływania jednej duszy na drugą; jeżeli na 100 prób zdarzy się bodaj 11 pomyślnych, wówczas osoba, z którą robiono próby, jest dobrem medyum telepatycznem (Seelenmacht str. 57). Inny sposób polega na tem, iżby piszący zamknął swe oczy, uciszył gwar swych myśli, i oddał biernie swe pióro czy ołówek pod wpływ niewidzialnego ducha. „Niektórzy utrzymują, że tą drogą odebrali wiadomości nie tylko od żywych, ale i od umarłych czynników" (sic! Seelenmacht. 58). Nie mamy najmniejszego powodu niedowierzać podobnym świadectwom, gdy tylko ustalona została możliwość telepatyi. Przyjęcie zaś telepatyi wiedzie do konsekwencyi daleko posuniętych. Przedewszystkiem wynika stąd, że możemy mieć nie tylko zmysłowe, ale i duchowe doświadczenie, a wiele przykładów dowodzi, że tą właśnie drogą nabywamy rozmaite wiadomości. Tak np. poeta, tworzący jakiś dramat, może przejrzeć prawdę historyczną, którą dopiero późniejsze badania historyków zdołają wykazać. Wielka znajomość ludzkich czynów i ich pobudek, jaką wykazują niektórzy znakomici pisarze, nie tyle pochodzi z ich doświadczeń na jawie, ile raczej ma swe źródło w ich snach (Seelenmacht 59). Niebrak też przykładów telepatyi zbiorowej. Tak np. wszyscy weterani Napoleona I wyznawali, że dość im było widzieć cesarza, a nowa siła i zapał wojenny w nich wstępowały. W wojsku Napoleona może znajdował się niejeden zdolniejszy strategik, lepszy mówca, głębszy psycholog, a jednak żaden z nich nie wywierał takiego wpływu na żołnierzy, jak sam cesarz. Wrażliwość zaś na suggestyę jest telepatyą, i nie tylko zależy od stopnia bierności tych, którzy jej ulegają, ile raczej od mocy ducha tych, których na innych działają. Tak np. mówca znakomity działa nie tyle treścią swej mowy na tłumy, ile siłą swego przekonania, które się udziela telepatycznie jego słuchaczom; kładzie on poprostu swą duszę w słowa, wyrażające jego życzenia. Podobnie ma się rzecz w sztuce lekarskiej. Nawet intuitywne hypotezy, zawdzięczają telepatyi swe powstanie, bo „żadne prawo ogólne natury nie zrodziło się wyłącznie indukcyjnie na podstawie istniejących obserwacyj" (Seelenmacht 61). Może być, że ten i ów zapatruje się sceptycznie na znaczenie telepatyi

w życiu naukowem, ale w rzeczywistości telepatya dla tej części rodzaju ludzkiego, która się nie zasklepia w tem, co już posiadła, ale się naprzód posuwa, jest tak samo potrzebna, jak wzrok i słuch (Seelenmacht 62); hypoteza ta bowiem najlepiej nam wyjaśnia rodzenie się nagłe, niespodziane wielkich pomysłów w rozmaitych dziedzinach życia ludzkiego.

Nie trzeba tylko przypuszczać, że oddziaływanie duchów wyższych na nasze dusze zawiera jakąś actionem in distans, „gdyż nie istnieje żadne oddalenie między duszą a duszą, skoro przestrzeń tylko w duszach istnieje" (Seelenmacht 62). Tą więc tylko drogą, drogą odczuwania działania innych dusz na naszą, dochodzimy do intuitywnej pewności, niezależnej od zmysłowego spostrzeżenia, iż istnieją inne dusze. Niekiedy te wpływy, natchnienia bywają odnoszone wprost do Boga jako ich sprawcy. Tymczasem „dzieła ludzkiego natchnienia, jakkolwiek się nam mogą wydawać doskonałe, nie są godne osobistego udziału istoty najdoskonalszej czyli Boga; wystarczy przypuścić, że są natchnione przez jedną z istot o wiele doskonalszych, niż ludzie" (Z dziedziny myśli 115). Poeta lub artysta, tworząc dzieła nadludzkiej doskonałości, przypisuje często źródło swej twórczości natchnieniu, czyli wpływowi doskonalszej istoty na duszę. Natomiast filozof badający rzeczywistość, odróżniający fałsz od prawdy, jest świadomą przyczyną swoich myśli i rzadko przyzna wpływ jakiegoś natchnienia. Ufa on własnemu rozumowi i nie zadowalnia się żadnem objawieniem nadprzyrodzonem; to też dusza filozofa jest ze wszystkich na ziemi znanych istot najwięcej samodzielną, niezależną, najwyższym wzorem duszy ludzkiej. (Z dziedziny myśli 115).

5. Stosunek duszy do ciała. Chociaż ciało jest bezpośredniem narzędziem duszy, zachowuje jednak względem niej pewną samodzielność i nieraz stawia jej opór. Działanie duszy na ciało nie różni się istotnie od działania duszy na duszę; jest ono również wzajemnem, przyczem jednak trzeba uwzględnić to, że ciało nie jest substancyą prostą, jak dusza, tylko sumą wielu monad. Stąd wynika, że może istnieć różnica między atomami bezpośrednio podległymi duszy, a tymi, na które ona działa pośrednio zapomocą pierwszych. Za to nie istnieje żadna konieczność osadzania duszy w jednym tyl-

ko punkcie, bo jej działanie na jeden atom wcale nie jest więcej zrozumiałe, jak na kilka lub na wszystkie atomy ciała; wszystkie też próby wyszukania takiego punktu spełzły na niczem. Mózg, jako organ materyalny, oprócz pośrednictwa we wrażeniach zmysłowych, umożliwia także i ruchy ciała, a między tymi ruchami wielką rolę odgrywają te, które są potrzebne dla mówienia. Myśl, uczucie, wymagają z natury swej istoty prostej, niezłożonej, świadomej, więc też mózg sam ani myśleć, ani czuć nie może. Wpływ ciała na duszę uwydatnia się szczególnie w starości. Widok ludzi starych, zdziecinniałych, wzbudza obawy, że jeżeli zgrzybiałość ciała tak się odbija na ich umysłowości, to utrata ciała pociąga zanik świadomości. Przeciwko temu świadczą liczne przykłady starców o schorzałem ciele a zawsze czynnym duchu. Szczególniej ludzie umysłowo pracujący, myśliciele i uczeni, nader często dowodzą niezależności myślenia od stanu ciała. Porównanie starców z dziećmi opiera się na bardzo powierzchownej obserwacyi. Starzec w tem tylko jest podobny do dziecka, że nie zajmują go sprawy, które najgoręcej obchodzą ludzi w sile wieku. Umysł starca nie cofa się wstecz, tylko zmienia przedmiot swych zajęć zgodnie ze zbliżającem się uwolnieniem z więzów ciała. Mniej dba on o to wszystko, co go z ziemią wiąże, a widząc jak otoczenie mało rozumie jego głębsze myśli, nie robi wysiłków, aby ich innym udzielać, obojętnieje na pozór, w istocie zaś zajmuje się sprawami innego świata.

Związek duszy z ciałem, jakkolwiek bywa uciążliwy w chorobach lub w wieku podeszłym, zawsze powinien być poczytywany za dobrowolny, bo w każdej chwili posiadamy środki, aby zniszczyć oporne ciało i odzyskać wolność dla duszy. Czyn taki, jeśli ma mieć charakter postępku zupełnie celowego, a nie bezmyślnej ucieczki z pośród uciążliwych okoliczności, wymaga uprzedniego wyrzeczenia się upodobania do wszelkich doczesnych dóbr i przyjemności.

Większa część chorób umysłowych polega na chorobie nerwów lub mózgu, zatem ciała, i stanowią też przedmiot psychiatryi. Lecz dla psychologa waryat jest człowiekiem, którego ciało przestało zależeć od jego duszy. Stare uprzedzenie każe wprawdzie uznawać tożsamość osoby na zasadzie

tożsamości ciała, ale kto jasno pojmuje różnicę między ciałem a duszą, ten nie da się w błąd wprowadzić i dla uznania tożsamości osoby będzie żądał ciągłości świadomości. Waryat jest kierowany siłami, których naturę okazuje nam baczna obserwacya. Są to siły zasadniczo różne od duszy, która pierwotnie owem ciałem kierowała.

Tak samo należy wyjaśnić tak zwaną zmianę osobowości, często zauważoną przez nowszych psychologów. To jednak spostrzegamy dwie lub więcej dusz, które obejmują władzę nad tem samem ciałem. Osoba A staje się nagle osobą B, która nic nie wie o życiu osoby A, ma często inny charakter, inne gusta i wykształcenie. Potem znowu B staje się A, i ten nowy A prowadzi życie dalej przerwane, nie podejrzywając wcale epoki, w której jego ciałem posługiwała się osoba B. Otóż psycholog bezstronny, dobrze pojmujący różnicę między ciałem a duszą, nie może krępować się tożsamością ciała i uznawać dwóch całkiem różnych osób za jedną, ale musi sobie wytłumaczyć mniemaną zmianę osobowości jako kolizyę panowania dwu lub więcej dusz różnych nad jednem ciałem[1]).

6. Pochodzenie, rozwój i przeznaczenie duszy ludzkiej. Odnośnie do pochodzenia duszy i sposobu jej połączenia z ciałem dawno mniemali filozofowie, że jeśli dusza jest substancyą, a czas jest jej tylko wyrobem, to ona początku w czasie mieć nie może. Takiemu poglądowi hołdowali nawet ci, którzy Boga mieli za stworzyciela dusz, a to na zasadzie, że Bóg jako istota wieczna, może być wieczną przyczyną wiecznych istot. Jeśli atoli staniemy na gruncie ścisłego rozumowania, to przy braku wszelkich środków, aby udowodnić zupełną zależność między najdoskonalszą duszą czyli Bogiem, a innemi duszami, musimy uznać istnienie dusz bez początku i końca, nieuwarunkowane żadnym aktem twórczym doskonalszej istoty. Wieczne istnienie mnóstwa dusz nie jest trudniejsze do zrozumienia, aniżeli istnienie jednej duszy doskonałej, tworzącej inne. Nawet poprzestając na pierwszem przypuszcze-

---

[1]) Por. Seelenmacht str. 22, 44; Z dziedziny myśli str. 119—124; Nieśmiertelność duszy i wolność woli str. 142 — 154.

niu, mamy o jedną trudność mniej do wyjaśnienia, bo uwalniamy się od tłumaczenia tajemniczego aktu tworzenia wiecznych istot. Czemuż w takim razie nie pamiętamy naszego życia przedcielesnego? Równem prawem można się zapytać, czemu nie przypominamy sobie pierwszych miesięcy istnienia ziemskiego, chociaż już napewno wtedy istnieliśmy. Otóż zapomieliśmy ówczesnych wrażeń, bo za mało zmian w sobie posiadały, a do tego za często się powtarzały, iżby je można było w szczegółach zapamiętać. Zresztą „pamięć nie jest niezbędnym warunkiem świadomości i pomija wiele doświadczeń w każdej epoce naszego życia. Nie pamiętamy nawet wszystkich szczegółów dnia wczorajszego, i to raczej mogłoby nas dziwić, niż to, żeśmy zapomnieli tak wiele odleglejszych doświadczeń"[1]). Nasze istnienie przedcielesne mogło było posiadać jeszcze mniej zmian, jak nasze lata dziecinne, i już to jedno mogłoby wyjaśnić brak świadomości naszej o chwilach przed wiekami przeżywanych. Na zwierzętach mamy przykład, że można posiadać życie obywając się bez pamięci, skoro proste kojarzenie wyobrażeń dostatecznie wyjaśnia zjawiska, fałszywie przez nas ich pamięci przypisywane. Sami przecież doznajemy takich wypadków, w których samo spostrzeżenie jakiegoś przedmiotu wywołuje zapomniane kojarzenia wyobrażeń nie budząc jeszcze pamięci. Nieświadomość tedy naszych stanów z życia przedcielesnego nie jest dowodem, żeśmy przedtem nie żyli. Normalnym naszym stosunkiem względem przeszłości jest zapominanie, a pamiętanie jest wyjątkiem[2]). Nasze przedcielesne istnienie mogło było mieć tak mało wspólności z naszem życiem dzisiejszem, że trzebaby się całkiem oderwać od obecnego życia, aby sobie tamte chwile przypomnieć. I dziś jeszcze znajduje się wielu takich, którzy podzielają wiarę w reinkarnacyę, a jeżeli nie wszyscy przypominają sobie dawne chwile, może to pochodzi stąd, że wrażenia życia obecnego są za silne w porównaniu z dawnemi przeżyciami. Przemawia za tem fakt, na który Platon zwrócił uwagę, mianowicie wielka łatwość w poznawaniu stosunków między po-

[1]) Z dziedziny myśli. str. 125; Seelenmacht str. 154.
[2]) Seelenmacht str. 156.

jęciami prostemi; te osoby nie nabywają wiedzy na nowo, tylko sobie ją przypominają. Właśnie owe różnice wielkie w uzdolnieniu dusz względem przedmiotów wiedzy domagają się istnienia przedcielesnego; obecne bowiem dary umysłowe zawisły od intenzywności dawnego życia. Jeżeli dzieci tych samych rodziców, pobierające tę samą naukę od tych samych nauczycieli tak wielkie różnice okazują w swych uzdolnieniach, to obecne ich warunki nie wystarczają do wyjaśnienia ich różnic; za to doskonale to wyjaśnia teorya reinkarnacyi. Mógł był taki myśliciel, jak Platon, przyjmować preegzystencyę dusz, i nawet przypominał sobie swe wcielenia dawniejsze, to nie potrzebujemy znów tak bardzo się wstydzić teoryi reinkarnacyi i preegzystencyi dusz.

Każdy z nas przychodzi dobrowolnie do jakiegoś zarodka, przygotowanego przez danych rodziców, a przychodzimy w celu dalszego doskonalenia się przez życie ziemskie. Jeżeli zaś wielu zapomina o tem celu pierwszorzędnym, należy to położyć na karb żywości wyobrażeń i wrażeń w życiu obecnem. Wszak nieraz się zdarza, że przychodzimy do kogoś w celu oznaczonym a pod wpływem żywej rozmowy z przyjaciółmi zapominamy o celu naszej wizyty. Kto ma za sobą przeszłość nieskończenie długą, dla takiego pobyt 70, 80 lat na ziemi jest igraszką, jest pewną rozmową z otoczeniem. Po Platonie bronił tej nauki Orygines, później Leibniz i Schopenhauer, ale ją zdyskredytowali Leroux, spirytyści i teozofowie. Jednak nawet spirytyści i teozofowie zasługują na większy szacunek, jak materyaliści i ci wszyscy, którzy odrzucają nieśmiertelność dusz. Skoro wierzą oni w istnienie atomów, choć ich nigdy nie widzieli, powinni tem więcej wierzyć w istnienie dusz, o których daleko więcej wiedzą, jak o atomach [1]).

Przeznaczeniem duszy jest wzrastać w doskonałość, na tem polegającą, iżby coraz więcej rozszerzała sferę swego działania. Tutaj nie mamy władzy zupełnej nad naszem ciałem, i często musimy walczyć z niem wskutek oporu, jaki nam stawia. Jednak ciało to służy nam jako narzędzie prawie

---

[1]) Seelenmacht str. 163. Genezis z Ducha j. w. str. 9n.

wszystkich naszych działań, co wzbudza przypuszczenie, że gdy je zużyjemy, zbudujemy inne, doskonalsze, tak samo jak się doskonalą narzędzia przez człowieka używane. Doskonalszego, niż ludzkie, ciała na ziemi nie znamy, więc trzeba przypuścić, że dusza opuściwszy zużyte ciało, gdzieindziej może znaleść doskonalsze ciało. Ostatecznego celu tych wędrówek nie możemy pojąć na obecnym szczeblu naszego rozwoju. Jednym z najbliższych celów jest doskonała wiedza przeszłości i teraźniejszości, która może wielce ułatwić określenie przyszłości i postanowień co do kierunku dalszych wysiłków [1]).

7. **Nieśmiertelność dusz.** Kto jasno pojmuje istnienie własnej jaźni jako naczelnej siły, trzymającej ciało w jedności i budującej to ciało, począwszy od pierwszego połączenia komórek rozrodczych, ten będzie miał pewność, że rozkład ciała nie uszkodzi jaźni, która je zbudowała, i która kolejno wiele ciał może budować. Cały zakres nauk przyrodniczych prowadzi nas do przyjęcia atomów jako ostatecznych pierwiastków wszelkiego ruchu w przestrzeni, a gdy je raz za takie uznano, przyznano im tem samem niezniszczalność. A jednak atom jest tylko wyobrażeniem jaźni, i cała niezniszczalność atomu tem więcej należy się jaźni, gdyż nic w świecie nie istnieje bez jaźni, a gdyby jaźnie przestały istnieć, byłby wszelki byt zakwestyonowany[1]). Tymczasem tysiące ludzi wierzą w istnienie atomów bez żadnego dowodu, a nie uznają niezniszczalnego istnienia własnych jaźni, chociaż żaden przedmiot nie istnieje tak pewnie, jak własna jaźń nasza, od której wszelkie wyobrażenia o innych przedmiotach zależą, i która stanowi dla nas jedyny przykład wiarogodny rzeczywistego bytu. Z istnienia zaś rzeczywistego naszej jaźni wynika, że nie może ona przestać istnieć. Jednak tylko ten pojmie w całej pełni siłę tego rozumowania, kto sam dojdzie do poczucia bezpośredniego swej nieśmiertelności i niezniszczalności [2]). Takie właśnie przekonanie o swej nieśmiertelności wywiera wpływ nadzwyczajny na całe życie ludzkie, i jeżeli

---

[1]) Nieśmiertelność duszy i wolność woli j. w. str. 173.
[2]) Tamże str. 176.

według czegoś możnaby podzielić ludzi gruntownie, to właśnie podług tego, czy żyją zgodnie z wiarą w swą nieśmiertelność, czy też jej nie uznają. Z filozofów najlepiej Platon umiał ocenić wpływ dobroczynny tej wiary na wszystkie sprawy życia ludzkiego. Śmierć nie zmieni mego życia wewnętrznego; pozostaną mi moje uczucia, myśli i pragnienia, a nadto porzuciwszy ciało *przypomnę sobie wszystkie wcielenia poprzednie,* pozostanie mi nawet możność porządkowania wyobrażeń przestrzennie, bo przestrzeń we mnie istnieje; w końcu i wrażenia będziemy mogli odbierać przy pomocy subtelnego ciała, które Paracelsus nazwał ciałem astralnem, gdyż w niem może dusza odwiedzać inne planety, gdy tymczasem w obecnem ciele może tylko na ziemi przebywać. Nieda się wprawdzie udowodnić naukowo istnienia ciała astralnego, ale tak samo ma się rzecz z istnieniem atomów matematycznych. Takie ciało astralne jest potrzebne do wyjaśnienia zjawiania się duchów, który to fakt dzisiaj jest tak pewno wykazany, jak żaden inny fakt przeszłości[1]); zdaje się tedy, iż można w pewnych warunkch widzieć ciało astralne. Lecz ostatecznie wiara w istnienie ciała astralnego lub ukazywanie się duchów w niczem nie wpływa na nasze wyobrażenia o życiu przyszłem. Pozostaje nam zawsze ta pewność, że i po śmierci będziemy mogli wpływać i oddziaływać na inne dusze i nawzajem od nich będziemy doznawali wpływu, bo jest to władza zasadnicza duszy. Będziemy zaś w tem szczęśliwem położeniu, że znikną dla nas zupełnie trudności przestrzeni, które dzisiaj dają się nam tak bardzo odczuwać. „Nie lękam się więc śmierci, tylko tęsknię za wolnością, która przez nią będzie mym udziałem, a pozostaje tutaj jedynie dlatego, że mam tutaj cele, do których potrzebuję ciała. Mój głód wiedzy będzie o wiele łatwiej zaspokojony po śmierci, niżeli obecnie. Będę mógł wędrować po całej ziemi i poznawać inne światy, oglądać najtajniejsze uczynki ludzkie, i badać dokładnie to, co mi w życiu obecnem jest nieznane. Cała księga żywota stanie mi otworem, odsłonią się pobudki ukryte mych czynów, niejeden błąd poprawię. Doświadczenie moje przekroczy gra-

[1]) Seelenmacht j. w. str. 170.

nice obecnych doświadczeń, a swobodnego obcowania z wielkimi duchami wszystkich czasów nie zeszpecą pobudki samolubne, jak to obecnie nieraz się zdarza"[1]).

Lecz w takim razie filozof, poznający tak znakomicie losy swoje przyszły, powinienby dążyć do tego, aby się dostać co rychlej do owych krain błogosławionych. Tak by być powinno. Atoli filozof i to poznaje, że ma na ziemi różne cele do spełnienia tak dla siebie, jak dla drugich, z którymi jest w związku, i dla tego spokojnie oczekuje momentu uwolnienia od swego ciała. Dla starców, często rozmyślających o życiu przyszłem, śmierć jest łagodnem przejściem w krainę wolności; inaczej umierają starcy do życia ziemskiego przywiązani, bo śmierć zedrze maskę z ich rojeń; dla umierających nagle, strata ciała jest w pierwszych chwilach bardzo bolesna, bo im uniemożliwia wykonanie planów zamierzonych. Jeszcze gorsza i przykrzejsza jest śmierć egoistów, troskliwych o swe dobro, bo zaraz po śmierci się dowiedzą, co inni o nich sądzili. Natomiast cieszyć się będzie mogła matka, że z poza grobu będzie mogła lepiej czuwać nad wszystkiemi dziatkami rozproszonemi. Inaczej też wyglądałyby stosunki społeczne, gdyby ludzie byli przekonani o swej nieśmiertelności[2]).

8. Metafizyka płci. W oczach większości ludzi różnica płci jest różnicą tylko fizyologiczną. Ale dla tych, co pojęli istotę Bytu, co przeniknęli okiem ducha znaczenie życia ludzkiego, dla nich tajemnica płci inaczej się przedstawia. „Jakiś marny organ ciała nie może wpływać na całe usposobienie i charakter połowy ludzkości, trzymanej w niewolnictwie dotąd — i nie od innego znów marnego też organu ciała mężczyzn zależy ich panowanie w Kościele, w państwie, w sztuce, w literaturze i nauce"[3]).

Takie rozumowanie byłoby śmiesznem i bluźnierczem, bo dusze są same z siebie bezpłciowe, a z ich różnicy uspo-

---

[1]) Seelenmacht str. 173.

[2]) Seelenmacht 174—184; Logika ogólna 50—95.

[3]) Eleusis, Czasopismo Elsów, t. I. 1903 str. 9.; Seelenmacht rozdz. VII: Seelenpaare.

sobień wynikają cielesne różnice. Mickiewicz jest większym poetą od Konopnickiej, nie dzięki kształtom zewnętrznym, lecz moc królewskiego ducha, jakim przed wcieleniem był wieszcz Adam, zbudowała ciało odpowiadające istocie ducha, a mające jako najważniejszą cechę ciężar niezwykły mózgu; w tem ciele, wynikającem z natury ducha, zarysowały się obok innych szczegółów i te, dla których nowonarodzone dziecię uznano za chłopca, a nie za dziewczynę. Trafia się jednak, że królewski duch męski przychodzi na świat w ciele kobiety i dopiero czynami swej męskości dowodzi. Zdarza się jeszcze o wiele częściej kobieca dusza, co męskie sobie ciało zbuduje i mężczyznę udając, babą przez całe życie pozostaje[1]).

Skądże tedy pochodzi różnica płci? „Aby to jasno pojąć, uprzytomnijmy sobie, że jaźń (dusza) jest istotą, która nie tylko działa na inne, lecz i przyjmuje działanie z zewnątrz. Działanie jaźni nazywamy zwykle Wolą—wrażliwość jej na działania innych jaźni bywa najczęściej określona wyrazem Miłość. Bez miłości niema woli, bez woli niema miłości. Ale czasem przeważa zasadniczo miłość w jakiej jaźni —czasem wola"[2]). Otóż zależnie od tego, czy w danej jaźni przeważa wola, chęć i moc działania (psychergia), czy przeciwnie bierność, chęc poddawania się działaniom innych jaźni, budują sobie dusze ciała rozróżnione fizyologicznie. Powszechne prawo oscylacyi, które w przyrodzie sprawia następstwo lata i zimy, w życiu człowieka fazy wesołości i smutku, jest też czynne przy wyborze płci; wśród wiekowych wahań jaźni między kobiecością a męskością nadchodzą chwile boskiej równowagi, w których płeć całkiem znika — jak u Platona, Danta, Słowackiego, Joanny d'Arc, Katarzyny Siennejskiej, Tomasza z Akwinu, Wincentego a Paulo i wielu innych Świętych kanonizowanych lub niekanonizowanych[3]).

Atoli i w obrębie danej płci istnieć mogą rozmaite typy. „W zakresie kobiecości trzeba odróżnić wiele szczebli i odmian. Ogromna większość tak zwanych kobiet zasługuje

---

[3]) Eleusis j. w. str. 11.
[1]) Eleusis 19 I.
[2]) Eleusis I. 19.

na miano gęsi. Hałaśliwe to a puste, pływa po płytkich wodach i fruwa nie wysoko, a tyje. Nieraz powabne na zewnątrz, gęsi ludzkie stroją się i ciągle mają na myśli pozory — żyją plotkami i są wybitnie płciowe tak, że instynktownie lgną do podobnych osobników płci drugiej, bo innego przeznaczenia nie widzą w życiu, jak płodność. Niektóre z tych gęsi z wiekiem przekształcają się na kwoki — już nie fruwają ani pływają, tylko w domu siedzą i potomstwa pilnują. Taka kwoka ludzka gdacze, gdy męża lub syna potrzeba publiczna woła i naraża go na jakie niebezpieczeństwo. Zawsze ma na myśli fizyczną wygodę, materyalne powodzenie. Choć regularnie chodzi do kościoła, to w modlitwach swych rzadko trafia do Boga — ciągle się napiera o różne osobiste korzyści.. Najwięcej kochają siebie, potem dzieci i męża. Jeśli gąska zostanie starą panną — całkiem gorzknieje i na świat narzeka — wtedy otacza się kotami, psami lub gołąbkami, aby mieć kogo pieścić lub tyranizować. Szlachetniejszy typ kobiety u nas nazywamy niewiastą, a w małżeństwie służy jej czasem przydomek matrony... Najrzadszy typ kobiety, często bywa nazywany aniołem. To są święte, co nie toną miłością w jednym człowieku, lecz kochają najsilniej wszystkich cierpiących i zapominają całkiem o sobie; czasem dochodzą do granic, poza któremi różnica płci już znika... Obok gąsek, niewiast i aniołów, istnieją inne liczne odmiany kobiety, wśród których, ze względu na ich wpływ fatalny, wyróżnić należy typy, zasługujące na nazwę Messalin i Herodjad. Messaliny pałają żądzą cielesną i niszczą zdrowie a poniżają duszę prawie każdego mężczyzny, co się do nich zbliży... Jeszcze bodaj straszniejsza odmiana, bardzo rzadka, Herodjad. To są kobiety, które wbrew naturze kobiecej nadewszystko łakną władzy... W środku między Messalinami a Herodjadami stoją rozmaitych kalibrów kokietki, grające mniej lub więcej udatnie rolę cnotliwych niewiast, udające różne zalety, aby pociągnąć ku sobie łatwowiernych mężczyzn"[1]).

„Odpowiednio do rozmaitych typów kobiet, bywają też rozmaite typy mężczyzn. Gąsce odpowiada tak zwany osioł,

[1]) Eleusis I. 29 — 32.

niewieście mąż, aniołowi król duch. Osioł stoi zwykle wyżej od gąski, niewiasta prawdziwa wznosi się nad poziom moralny męża, a król duch bywa równy aniołom"[1]).

Od czegóż zawisł dobór dusz poszczególnych? Chcąc na to odpowiedzieć, czemu „czasem osioł może pociągnąć niewiastę, gąska skusić męża", trzeba pamiętać, że człowiek składa się nie tylko z duszy, lecz i z ciała. „Ciało jest to cała hierarchia istot niższych, mających być rzodzonemi przez jaźń". „Otóż i ciało człowieka może mieć pociąg ku ciału innego człowieka, całkiem niezależnie od duszy, a czasem nawet przy antypatyi dusz. To się nazywa magnetycznym pociągiem. Jedna i ta sama kobieta pociąga magnetycznie jednych mężczyzn, a odpycha innych"[2]). Skąd pochodzi ów pociąg magnetyczny? Stąd, „że człowiek oprócz ciała materyalnego posiada wewnętrzne ciało pramateryalne czyli astralne—tak zwane dlatego, że to ciało subtelniejsze wędruje nie tylko po ziemi, ale po innych gwiazdach. To ciało astralne może być pośrednikiem między ciałem materyalnem a duszą... Otóż w pieszczocie każdej działają na siebie ciała astralne"[3]). Natomiast dusze łączą się na podstawie podobieństwa swych jakości, które wiodą do sympatyi i związanych z nią uczuć wdzięczności, szacunku, a w końcu miłości, która zrazu tylko do jednej kobiety może się odnosić, a przez udoskonalenie się i oczyszczanie obejmować może wszystkie siostrzane dusze kobiece[4]). Na najwyższych szczeblach swego wyzwolenia dusza męska nie potrzebuje nawet anioła-kobiety za towarzyszkę i źródło swych natchnień. „Jest szczebel istnienia duchowego, na którym król-duch z Bogiem bezpośrednio już obcując, nie potrzebuje nawet anioła-kobiety — spełnia sam jako Syn Boży, co mu Ojciec niebieski poruczył. Budda gdy miał zbawiać świat, opuścił żonę — a Chrystus ani Paweł św. żony nie mieli. Parzystość dusz nie jest prawem wszechświatowem całego bytu—tylko środkiem, ułatwia-

[1]) Eleusis I. 34.
[2]) Tamże 35.
[3]) Tamże 38.
[4]) Tamże 56.

jącym nam niższe szczeble ziemskiego istnienia... dla takiego wyzwolonego i odrodzonego już ducha, płciowe kształty ciała pozostają tylko symbolem ostatniej fazy duchowej, przez którą przechodził. Duch, co różnicę płciową przemógł, ukończył swe wędrówki na ziemi i dalszych tutaj wcieleń już nie będzie odbywać, tylko się wzniesie ku jaśniejszej jakiej gwieździe, aby tam łączyć się z duchami podobnymi i utrzymywać te ogniska energii, jak słońce (sic! Eleusis I. 63), co światłem owem ożywia tyle światów"[1]). Jest to stan słoneczności duchów, jak go już przedtem nazwał Słowacki. „Otóż taki duch słoneczny, gdy spełni swe powołanie na ziemi, może dobrowolnie i bez żądzy powrócić tutaj jeszcze raz, jako Zbawiciel i Messyasz—a w takim razie nie koniecznie musi wrócić zwykłą drogą namiętnego połączenia dwojga rodziców. Taki słoneczny duch może nie zechce stać się przyczyną zwiększenia ogni namiętności, trawiących świat — może zdoła wybraną przez się czystą dziewicę uczynić swą matką bez przyczynku męża? To jest tajemnica wiary w tak zwane niepokalane poczęcie, wspólna buddystom i chrześcijanom, ale dopiero w Chrześcijaństwie najwyżej rozwinięta w kulcie Matki Boskiej"[1]).

„Ciało każdego człowieka pochodzi w zarodku swym od ciał jego rodziców — ale dusza nie ma pochodzenia — jest jedną z wiecznych iskier Bóstwa, o nieskończonej przeszłości. W żywotach ubiegłych ta dusza wiele już przyjmowała ciał od różnych rodziców... W życiu ziemskiem, gdy jaźń wcielona staje się osobistością działającą w czasie i przestrzeni, wpływ ciała na duszę dobry lub zły bywa tem większy, im więcej rasowe ciało, im więcej bogate były dusze przodków. Czasem jest bardzo trudno odróżnić, co w czynach danej jednostki pochodzi od ciała, co zaś odpowiada istocie czystej jaźni. Temperament ciała wpływa ogromnie na czyny duszy —dusza czysta uwięziona w obciążonem dziedziczną nieczystością ciele—dusza męska w ciele kobiecem lub odwrotnie— wiele ma walk, o których nie wiedzą ci, których ciało duszy odpowiada"[2]).

---

[1]) Eleusis I. 65.
[2]) Eleusis I. 93.

„By osiągnąć najwyższą ludzką doskonałość, trzeba znaleść rodziców, których wszyscy prodkowie mieli doskonałe warunki fizycznego rozwoju, a przytem bogate życie psychiczne, wyciskające swe piętno na kolei ich ciał. Jeśli tacy rodzice pokochają się wielką a czystą miłością, przezwyciężają w sobie wszelką zmysłowość, oddadzą się wspólnie jakiej wielkiej sprawie i dla tej sprawy w najofiarniejszem zespoleniu wezwą pomocy większego niż oni ducha, to z takiego związku mógłby się narodzić istny Król-Duch, doskonały człowiek... O rasie nie godzi się sądzić według zewnętrznych pozorów. Wielu wielkich panów pochodzi od lokajów, a niektórzy chłopi od królów. Ktoby znał prawdziwą historję rodzin, inaczej oceniałby ludzi, niż zwykła opinia ludzka"[1]).

B. Poglądy kosmologiczne.

1. Dusza świata. Porządek i celowość ruchów ciał niebieskich wzbudziły w starożytności przypuszczenie, że i te ciała mają swe dusze. Pojęcie matematycznego porządu przyrody, poraz pierwszy zdobyte przez Pytagorasa, prowadziło do pytania, jaka siła utrzymuje zgodność zjawisk konkretnych z ogólnem prawem i czyni je od niego zależnemi? Platon pierwszy usiłował tę siłę wytłumaczyć istnieniem duszy świata, poruszającej wszystkie ciała. Pogląd ten, utrzymywany przez Stoików i Neoplatoników, dopiero przez Keplera został zachwiany, a następnie przez Galileusza i Newtona. Jednak prawidłowość przyrody, nawet jeśli ją uznamy za najwyższe prawo, domaga się jakiejś przyczyny podobnej do tego wzoru wszystkich przyczyn, z którego zaczerpnęliśmy samo pojęcie przyczynowości, mianowicie do duszy ludzkiej. Tem się tłumaczy, że teorya duszy świata jeszcze zawsze ma licznych zwolenników, choć ulega pewnemu przekształceniu. Dawniej bowiem znano tylko cząstkę wszechświata; można więc było przyjąć, że tylko jedna dusza całym światem znanym rządzi. Dzisiaj rozszerzyła się znacznie znajomość świata, więc też

[1]) Eleusis I. 99 — 101.

„dziś ci, co poza zewnętrznymi pozorami tych ciał niebieskich poszukują duszy, uznać muszą potrzebę całej hierarchii duchów. W miarę jak objawy wzajemnego wpływu dusz są lepiej poznawane, zwiększa się także zakres działań, jakie mogły przypaść w udziale takim duszom, czy duchom planetarnym lub słonecznym. Utrzymywanie jednostajnego ruchu fizycznego samych ciał niebieskich, jakoteż prawidłowego przebiegu zjawisk w ich wnętrzu lub na ich powierzchni, jeszcze nie stanowiłoby wystarczającego dla takich duchów pola działalności. Natomiast wpływ psychologiczny na dusze ludzkie, kierownictwo ich natchnieniem, sprawiedliwość historyczna upatrywana w dziejach ludzkości — jednem słowem wszystko to, co Grecy Jowiszowi, a Scholastycy Opatrzności boskiej poruczali, mogłoby łatwo być dziełem ducha ziemi, o wiele doskonalszego, niż ludzkie dusze, o wiele mniej doskonałego, niż jedyny Bóg najwyższy"[1]).

2. Dusza zwierząt. O duszy ludzkiej nikt nie wątpi, kto jest przeświadczony o istnieniu swej duszy własnej; lecz wielu nie chce uznać, że i zwierzęta mają dusze. Kartezyusz był przekonany, że zwierzęta są tylko maszynami, zgrabnie nakręconemi. La Fontaine, który był większym przyjacielem zwierząt i lepiej ich życie obserwował, wyśmiał w pięknych wierszach nieznajomość życia zwierząt u swego ziomka. Udowodnić atoli istnienie dusz zwierzęcych jest o wiele trudniej, niż u człowieka; co więcej, taki dowód bez telepatyi jest wręcz niemożliwy. Obserwatorzy życia zwierzęcego wskazują na ich uczucia, jako na dowód istnienia dusz zwierzęcych; tymczasem owe uczucia nie są czemś innem, tylko telepatyą, bo uczucia mogą się znajdować tylko w jakiejś duszy. Wyborny jeździec obchodzi się z koniem, jak ze swym przyjacielem najlepszym i inaczej postępując nie panowałby nad nim. Każdy zresztą może powtórzyć doświadczenie, które często wykonywał Towiański z miłości ku zwierzętom. Ilekroć widział konia, który upadł pod brzemieniem ciężaru i nawet mimo bicia nie mógł się podnieść z ziemi, zbliżał się on do biednego zwierzęcia, szeptał mu w ucho życzenie, iżby w nie

---

[1]) Z dziedziny myśli str. 129.

wstąpiła nowa siła, i zwierzę zrywało się z ziemi[1]). Koń więc ma zdolność odczuwania telepatycznego, a to jedno wystarcza do udowodnienia w nim duszy. Zresztą w ten tylko sposób da się wyjaśnić wpływ nadzwyczajny na człowieka. Wielu jest dziś pseudopedagogów, którzy zasady tresury zwierząt stosują do powierzonych im dzieci ludzkich i osiągają te same rezultaty: przyzwyczajenie do pewnych stale powracających ruchów i do biernego posłuszeństwa, które z ludzi robi automaty. Eksperymenta takie dowodzą pewnego podobieństwa i pewnych cech wspólnych między duszą ludzką a zwierzęcą. To też nie jest nieprawdopodobne przypuszczenie, że dusza zwierzęca może z czasem dojść do rozwoju ludzkiego (sic!); natomiast twierdzenie buddystów, jakoby dusza ludzka stać się miała kiedykolwiek duszą zwierzęcą, przeczy wszystkiemu, co wiemy o postępie i rozwoju świadomości[2]).

3. Dusza roślin. Najbliższy szczebel po zwierzętach zajmują rośliny w hierarchii istot żywych. Nie mamy dowodu, że posiadają one uczucia, a nawet ogrodnicy i rolnicy mniej są w tym względzie wymowni, jak myśliwi jeźdźcy odnośnie do zwierząt. Mimo to przypisujemy roślinom życie, bo widzimy, że się rozmnażają i rosną. Nie mamy wprawdzie żadnego środka, aby się dowiedzieć, czy rośliny doznają uczucia głodu i rozkoszy zmysłowej; jeżeli atoli uprzytomnimy sobie, że te uczucia stale towarzyszą odpowiednim ruchom żywienia się i rozmnażania, dojdziemy do wniosku, że i życiu roślin przewodniczy jakaś dusza. Ta możliwość wzrosła do granic wielkiego prawdopodobieństwa, jeżeli uwzględnimy, że rośliny posiadają indywidualność i że się rozwijają z zarodków. Otóż jeżeli się zważy, że na tym samym kawałku ziemi i wśród tych samych zewnętrznych warunków fizycznych wyrastają rośliny najodmienniejsze, to o ile nie chcemy przyjąć, że każda roślina jest w swym zarodku preformowana — a tego obserwacya zarodków przyjąć nie pozwala — więc tę rozmaitość form w roślinach będzie można przypisać tylko rozmaitości ich dusz. „To, co zazwyczaj mamy za roślinę, jest tylko cia-

---

[1]) Seelenmacht str. 65.

[2]) Z dziedziny myśli j. w. str. 129.

łem, owocem pracy życiowej jej duszy. Las jest wielką społecznością dusz mało rozwiniętych, tem zajętych, aby z kwasu węglowego w powietrzu i składników ziemi wyrabiać drzewo. Jest to bezwątpienia cel skromny, ale niemniej godny szacunku, jak jakakolwiek praca ludzka"[1]).

4. Dusze czyli monady w ciałach chemicznych. Wiemy już, że podług Lutosławskiego nasze ciało jest zbiorem jaźni czyli monad, mniej rozwiniętych od naszej duszy. „Byt naszej osobistości, naucza on, nie jest jedynie objawem jednej naczelnej jaźni, nam wewnętrznie znanej, jako podmiot świadomości, lecz wielu monad, które za nas (sic!) myślą i czują, gdy zachodzi pozór nieświadomego myślenia lub rozwoju uczuć"[2]). Podobne stosunki zachodzą w organizmach zwierząt i roślin. Lecz jak mamy pojmować ciała nieorganiczne? Na to odpowiada autor: „Sięgając poniżej poziomu monad w organizmach udział mających, natrafiamy na monady organizujące kryształy, i nareszcie na monady, których pociąg i odraza stanowi o chemicznych własnościach materyi. To, co wyobrażamy sobie jako atom, jest wewnętrznie monadą, czującą wewnętrzne poruszania podobne do naszych wstrętów lub pociągów, tylko mniej może jasno uświadomione, choć za to gwałtowniejsze w swej wyłącznej sile. Monady te są bardzo stałe w swych przywiązaniach i to, co nazywamy atomem wodoru, zawsze pragnie zespolenia z atomem tlenu w trójcy z dwóch monad jednego rodzaju, a trzeciej drugiego. Co czuje wodór, gdy się pali w tlenie, jaka intenzywność wewnętrznych uczuć odpowiada tym ruchom zwiększonym, które my spostrzegamy jako podwyższenie temperatury — tego w obecnym ludzkim naszym stanie odgadnąć nie możemy... Jeśli wyobrazimy sobie nieskończony szereg szczebli świadomości, to łatwo będzie uznać istotę duchową nawet w atomie wiecznie te same ruchy powtarzającym. Gdy atom ten po długiem doświadczeniu chemicznem wchodzi w skład komórki organicznej, odbywa się w nim taka przemiana wewnętrzna, jak dla nas, gdy z niższej do wyższej szkoły przechodzimy.

---

[1]) Seelenmacht str. 68.

[2]) Logika ogólna j. w. str. 62.

Zawsze ta sama monada kolejna potem będzie ożywiać organ złożony z wielu komórek, potem różne organizmy, aż do ludzkiego ciała i dalej"[1]).

C. Poglądy teologiczne.

Zajmowaliśmy się dotychczas metafizyką Lutosławskiego odnośnie do natury dusz ludzkich, zwierzęcych, roślinnych i dusz pierwiastków chemicznych, bo bez tych poglądów nie możnaby zrozumieć nauki tego autora o Bogu oraz jego pojęć religijnych. Jeżeli zaś wywody jego dotychczasowe można było przyjmować z dobrotliwym uśmiechem, to tutaj, w nauce o Bogu, nie można się oprzeć uczuciu wielkiej przykrości na widok faktu, że nasi pisarze często lepiej wiedzą o misteryach buddyzmu, jak o prawdach katechizmowych wiary własnej, której nieraz mienią się być obrońcami. Lutosławski, jak tylu innych młodych ludzi, rzucił się z wielkim zapałem do nauk przyrodniczych i do filozofii, a nie zadał sobie najmniejszego trudu, aby poznać gruntownie zasady wiary Chrystusowej. To też jak w poznanych dotąd wywodach filozoficznych dał system, który co krok kłóci się z logiką i w strzępki się rozlatuje wskutek własnych sprzeczności, tak i w pojęciach teologicznych okazał się on bałamutnym nieukiem. Przytoczmy kilka przykładów.

1. **Istnienie i natura Boga.** Podczas gdy teologia katolicka, opierając się na prawie przyczynowości, zakreśla bardzo szerokie podstawy dla dowodów Bożego istnienia, zna Lutosławski jeden jedyny taki dowód, mianowicie: istnienie świata dusz o różnym stopniu ich doskonałości. Lecz nawet i ten dowód posiada u niego liczne usterki. Najlepiej sam czytelnik to oceni ze słów autora: „Jeżeli świat składa się z dusz nierównych, to musi być między niemi jedna najwyższa... Możnaby się jednak zapytać, czy najwyższa istota jest jedyną, czy też przeciwnie istnieje cały gatunek najwyższych istot, zwłaszcza że we wszystkich innych stopniach dusz spo-

[1]) Seelenmacht str. 116n.

tykamy mnóstwo indywiduów. Jest bardzo prawdopodobne, że istnieje wiele gatunków dusz nadludzkich; mimo to mamy niektóre powody przypuszczać, że zgodnie z podaniem religijnem tylko jedna jedyna istota najwyższa stoi na czele całego świata dusz... Jeżeli bowiem istnieje najwyższy rodzaj istot, to ich organizacya musi być o wiele doskonalsza, jak wszystkich ludzkich towarzystw, a więc też w stopniu wyższym aniżeli nasze organizacye musi on posiadać jedno tylko kierownictwo." Na zarzut, że to jest dowód, oparty jedynie na analogii z ludzkiemi urządzeniami, odpowiada autor: „Jest rzeczą rozumniejszą z góry przyznać antropomorfizm nieuniknionym we wszystkich naszych wyobrażeniach religijnych, aniżeli go zaprzeczać na to, aby za chwilkę być pokonanym. Musimy albo zrezygnować z wszelkiej teologii i zadowolić się lepiej nam znanemi duszami ludzkiemi, albo musimy sobie pomyśleć Boga według naszego wzoru, jak to Mojżesz wybrał... Zastanawiając się nad dziejami tych wyobrażeń, musimy przyznać, że bogów wszystkich ludów tworzono na wzór ideałów ludzkich. Nawet Stwórca wszechmocny teologii chrześcijańskiej nie jest niczem innem, tylko uosobieniem ludzkiej pychy, papieżem i cesarzem wszechświata"[1]).

Jakiż mamy sposób poznania Bóstwa? „U wszystkich ludów, pisze autor, i po wszystkie czasy istniała garstka świadków rzekomego objawienia bezpośredniego ze strony Bóstwa. Ich otoczenie dawało im wiarę, bo po największej części osiągali oni przez swą świętość najwyższy stopień wiarogodności. Nie posiadamy wszelako żadnych środków do utożsamienia źródeł tych objawień (z Bóstwem) albo też przypisywania ich wszystkich najwyższej Istocie świata. To bowiem Jestestwo najwyższe zdaje się stać tak wysoko ponad ludzkością, że mało są prawdopodobne stosunki bezpośrednie między Niem a poszczególnymi ludźmi. Każda dusza działa przedewszystkiem na dusze sobie najbliższe, nie w znaczeniu przestrzeni, lecz na najbliższe odnośnie do prawdziwego powinowactwa lub podobieństwa dusz. Tak tedy Bóg oddziały-

[1]) Seelenmacht str. 118.

wa na nas przez wyższe duchy, a liczne świadectwa, tyczące się boskich objawień, tylko potwierdzają to przypuszczenie, że takie duchy istnieją, ale nas nie pouczają o istocie swego najwyższego kierownika. Jedyna więc metoda, aby Go zbadać i dowiedzieć się o Nim niektórych prawd, to tylko zostaje, żebyśmy się trzymali koniecznych praw myślenia i opierali się na analogii z naszemi doświadczeniami. O Bogu możemy mieć tylko ludzką wiedzę, i nie doprowadziłoby nas to wcale do wyjaśnienia Jego istoty, gdybyśmy z niektórymi teologami rozpoczęli od tego, że Go uznamy niepojętym. Tylko to, co sami pojmujemy, może wejść w krąg naszej wiedzy, a ta okoliczność zmusza nas do tego, żebyśmy jego stosunek do nas pojmowali na wzór znanych nam stosunków między duszami rozmaitych stopni"[1]).

Jakiż rezultat ostateczny tego „ludzkiego" pojmowania Boga? „Każda dusza stanowi dla siebie świat samodzielny, posiadający swe własne prawa. Ta więc wolność, której jasną świadomość posiadamy, stanowi granicę dla wpływu Bożego, i z tego powodu nie możemy owego wpływu uznać za wszechmocny. Nawet gdyby się przyjęło, że Bóg był początkowo wszechmocny, odpowiadałoby to najlepiej naszemu wyobrażeniu o Nim, jeżeli przyjmiemy, że dzieli On z nami dobrowolnie Swą władzę, zrzekając się wszechmocy, abyśmy my mogli zażywać wolności"[2]).

W dalszych uwagach dowodzi autor, że istnienie rozmaitych niedoskonałości i zła w świecie jest dowodem najlepszym, że Bóg nie jest wszechmocny, i że zło istnieje wbrew Jego woli. Wogóle mocy nieskończonej nie można pojąć, bo moc należy mierzyć według celów ściśle określonych, a więc nie może ona róść w nieskończoność[3]), Zresztą gdyby Bóg był wszechmocny, zniknęłaby całkowicie odpowiedzialność za nasze uczynki, bo nasze życie i jego chwile byłyby z góry oznaczone. Tymczasem mamy świadomość, że to my opiera-

[1]) Seelenmacht str. 119.
[2]) Seelenmacht str. 120
[3]) Seelenmacht str. 129.

my się złym pobudkom, i że czynimy to całkiem wolno, zaczem niema mowy o wszechmocy Bożej[1]). Czuł jednak autor, jakie popisał niedorzeczności, i dlatego sam daje sobie rozgrzeszenie, spędzając ich winę właśnie na Bożą wszechmoc: „Jeżeli się mylimy, i Bóg jest wszechmocny wbrew całemu naszemu rozumowi, to musi On ponieść odpowiedzialność naszego błędu i przebaczyć nam naszą konkluzyę"[1]). Wierzyć się nie chce, że takie rzeczy mógł napisać człowiek, mieniący się być filozofem!

W podobny sposób autor odmawia Bogu mocy stwórczej. „Jeżeli jestem, pisze on, świadom swego istnienia niezależnego, to jest to dowodem, żem nie potrzebował być stworzonym. W przeciwnym razie na Boga spadałaby odpowiedzialność za całą moją niedoskonałość. Wszystkie dusze są niedoskonałe: cóż za cel miałoby stworzenie? Gdyby dusze były stworzone, byłby cały ich rozwój zależny od stwórcy, podobnie jak czynność jakiejś maszyny jest określona i ograniczona przez jej sprawcę. Szereg istot ku górze się wznoszących wyklucza stworzenie. Postęp bowiem z jednego stopnia na drugi zależałby albo od Stwórcy albo od stworzeń. Jeżeli to ostatnie, wówczas działalność Stwórcy byłaby ograniczona do najniedoskonalszych jestestw. Jeżeli zaś plan rozwoju całego dusz od Stwórcy pochodzi to jest rzeczą niezrozumiałą, czemu w stworzeniu pomieścił najniedoskonalsze istoty, chociaż mógł je był odrazu uczynić doskonałemi. A tak zamiar i cel stworzenia pełen jest sprzeczności. Początek wiedzie ku końcowi; Stwórca byłby zatem i burzycielem świata. To, co życiem Boga nazywamy, nie jest w gruncie rzeczy niczem innem, tylko znoszeniem dusz pojedynczych. Kto jednak mimo to podtrzymuje stworzenie, tego zbić nie możemy"[2]).

Nie można również utrzymywać, że świat miał początek, bo czas zaczął się dopiero wraz z myślącymi duchami. Nieskończona przeszłość każdej duszy nie jest bynajmniej czemś zamkniętem, jak Kant przypuszczał w swych antynomiach. Jeżeli zaś Boga mamy pojmować na wzór naszych dusz, to

---

[1]) Seelenmacht str. 121.
[2]) Seelenmacht str. 123.

musimy Mu przyznać cechę najważniejszą dusz, mianowicie możność doskonalenia się[1]). Poszczególne dusze nie tylko postępować, ale i cofać się mogą; jednak duchy wyższe nie mogą wstecznie postępować, a tem samem i wpływ Boga na świat, skoro Bóg jest najwyższą duszą, tylko wciąż rosnąć może, a nie może się zmniejszać.

Na czem ten wpływ Boga na świat zależy? Niektórzy powiadają, że jest On twórcą praw natury. Tymczasem prawo natury jest tylko formułą użytą przez myśl ludzką dla wyrażenia pewnej jednostajności w przyrodzie. Taka jednostajność atoli wcale nie jest konieczna, a tem samem prawa przyrody są tylko naszym tworem. Doskonałość, celowość i piękność dzieł przyrody również nie powinny być Bogu przypisywane, bo ludzie umieją i sztuczniejsze i piękniejsze rzeczy tworzyć, aniżeli natura: a do tego prawa natury są wynikiem ślepej konieczności, podczas gdy Bóg jest istotą wolną i rozumną[2]).

Wprawdzie moc Boża nad naturą jest o wiele wyższa od naszej, ale nie objawia się w zwykłym biegu, tylko w wyjątkowych razach, w tak zwanych cudach, które zrodziły wiarę w Opatrzność. Wszystkie ludy wierzyły i wierzą w cuda, a nauka nie ma prawa przeczyć ich możliwości, gdyż badania naukowe odnoszą się tylko do zwykłego biegu natury i polegają na uogólnieniu spostrzeżeń naszych; co więc poza tem się dzieje, nie podpada pod naukę. Wszelako nie zawsze tylko Bogu cud przypisujemy, bo i wyższe duchy są ich sprawcami. Otóż gdyby Bóg był sprawcą praw natury, byłyby cuda niemożliwe, a tem samem należałoby kłam zadać wszystkim podaniom ludów o ich istnieniu, co byłoby niedorzecznością. Wprawdzie z postępem wiedzy udało się wiele cudów wyjaśnić naukowo, lecz niektórych nawet nauka nie zdoła na swój sposób wyjaśnić. Zresztą jeżeli Bóg jest istotą wolną — to nie można Mu zaprzeczać prawa wywoływania zmian w przyrodzie, gdyż i my taką moc posiadamy.

Nie można też Bogu przypisywać wpływu na myślenie

---

[1]) Seelenmacht str. 124.

[2]) Tamże str. 128.

ludzkie. Wielu wprawdzie logików mniema, iż tylko przez wzgląd na Boga jako na źródło wspólne wszystkich prawd można osiągnąć ich przedmiotowość, bo je tam jak w zwierciadle jakiem mogą wszyscy oglądać. Atoli ponieważ i w myśleniu znajdować się może zło, „błąd, fałsz, to i na myślenie Boga nie może wpływać. Przedmiotowość prawd jedynie ze zgody dusz pochodzi, a nie z działania Bożego, gdyż w tym razie ostatnim prawdy byłyby niezmienne, gdy tymczasem sami nieraz sąd o rzeczach zmieniamy. A jak my ucząc dzieci, nie zawsze używamy ścisłych wyrażeń, tak i Bóg poucza nas czasem przez Swe objawienia, ale i to tylko za naszem przyzwoleniem oraz pod warunkiem, że te prawdy sami ponownie w sobie zrodzimy"[1]).

Pozostał jeszcze głos sumienia jako rzekomy wyraz wpływu Bożego na nas w sferze moralności. W pewnem znaczeniu może ów głos być przypisany Bogu, ale nie zawsze jest to Jego głos bezpośredni; różne też istnieją formy rządów, a w ślad za tem różne przepisy odnośnie do tego, co dozwolone, a co zakazane, wobec czego nie można moralności opierać na Bogu. *Walka między złem a dobrem jest walką niższych monad z wyższemi*[2]).

Więc Bóg wcale na nas nie działa? Z jakiegoż tytułu Bóg ma być istotą najdoskonalszą? Aby na to odpowiedzieć, trzeba, powiada nasz mądry autor, pozbawić Boga jeszcze jednego przymiotu, mianowicie nieskończoności. „Bóg nieskończony nie byłby istotą osobową, tylko martwem pojęciem wszystkich konieczności albo tak zwanych praw. Taki Bóg mógłby co najwyżej świat trzymać w kupie, ale nie rządziłby nim ani do doskonałości prowadził"[3]). Otóż osobiste stosunki Boga z duszami są wprawdzie możliwe, ale nie są ani konieczne ani nawet prawdopodobne, bo między Nim a nami istnieje mnóstwo duchów wyższych. Każda dusza działa głównie tylko na dusze sobie podobne; zatem i Bóg tylko na najwyższe duchy działa, nie dosięgając dusz tak marnych, jak nasze.

---

[1]) Seelenmacht str. 133.
[2]) Tamże str. 135.
[3]) Tamże str. 136.

Wszechobecność Boga nie jest żadnym nadzyczajnym przymiotem, skoro przysługuje wszystkim duszom jako istotom nieprzestrzennym[1]).

Opatrzność „jest to wyraz zbiorowy, obejmujący wszystkie wyższe wpływy, objawiające się w publicznem i prywatnem życiu ludzi. Ilekroć więc w historyi natrafiamy na pozór działania opatrznościowego, tam owa potęga, która była potrzebna do wywołania owego skutku, jest o wiele mniejsza od potęgi istoty najwyższej"[2]). Ludzie zazwyczaj pojmują Boga jako potężnego ducha, uczestniczącego we wszystkich ich sprawach; jest to pojęcie błędne; nie można bowiem utożsamiać Boga z wyższymi duchami, które czuwają nad duszami, jak pasterz nad trzodą. *Ludzkie modły odnoszą się tylko do tych duchów, a modlitwa do Boga nie miałaby sensu*[3]). Prawdziwy mędrzec nigdy nie będzie się naprzykrzał opatrzności z drobnostkami".

Uwaga. Tak więc odarł Lutosławski Boga z najprzedniejszych Jego przymiotów: wszechmocy, nieskończoności, wszechobecności i działania opatrznościowego, a nawet w wielkiej mierze z rozumu, a to, co jego wyobraźnia chorobliwa pozostawiła z Bóstwa, to jakiś bożek Dagon Filistynów, jakaś niedorzeczna parodya tego, co człowiek rozumny zwie Bóstwem. Smutne to nad wyraz, że myśliciel, zrodzony z rodziców chrześcijańskich, wychowany na łonie cywilizacyi chrześcijańskiej, nie umiał się w pojmowaniu Bóstwa wznieść nawet tak wysoko, jak Ksenofanes z Kolafonu (VI w. przed Chr.) lub Anaksagoras, i skreślił obraz Bóstwa, któregoby się na pewno wyparli Pimgejczycy ze środkowej Afryki. Po swem nawróceniu się przyznał Lutosławski nareszcie, że Bóg jest istotą najdoskonalszą, że jest Stwórcą i wszechmocnym, ale czyni on to w takich słowach, że nie trudno odgadnąć, iż dawne poglądy głęboko wzrosły w jego duszę. Powiada on: „Skoro zachodzą różnice doskonałości wśród istniejących dusz, jedna z nich musi być najdoskonalszą, najpotężniejszą, naj-

[1]) Seelenmacht str. 137.
[2]) Tamże str. 138.
[3]) Tamże str. 139.

rozumniejszą, i ta najwyższa istota, której istnienie uznają wszystkie religie, również jak i większość filozofów, nazywa się pospolicie Bogiem. Doskonałość Boga z punktu widzenia ludzkiego wydaje się tak wielką, że wyobraźnia ludowa, a nawet terminologia wielu teologów i filozofów nie poprzestaje na określeniu Boga, jako istoty najdoskonalszej w porównaniu z wszystkiemi istniejącemi duszami, lecz robi go wszechmocnym, wszechwiedzącym, twórcą innych dusz"[1]). Otóż wolelibyśmy usłyszeć otwarte wyznanie autora, co sam myśli o istocie Boga, aniżeli się dowiedzieć, co Mu przypisuje ludowa wyobraźnia. Lecz oto sam autor rozwiewa wszelkie wątpliwości. „Jeśli staniemy na gruncie ścisłego rozumowania, to przy braku danych, co do warunków powstawania jaźni w czasie, i wobec tego, że nawet Kościół o sposobie stworzenia duszy nic dogmatycznie jeszcze nie orzekł — skłonimy się raczej, dla zachowania duszy, jej charakteru substancyi czyli istoty rzeczywistej, do uznania jej istnienia bez początku ani końca, nie uwarunkowanego aktem twórczym doskonalszej istoty w jakiejś określonej przeszłości. To wcale nie usuwa ciągłego stosunku twórczego Boga do wszystkich dusz. Bóg w każdej chwili stwarza je na nowo, gdyż żadna nie mogłaby istnieć nawet jednej chwili bez Boga, tak jak ciało nie może żyć bez duszy"[2]). Już też ma za swoje ta biedna logika w rękach naszego filozofa! Podług niego dusze są tak doskonałe, że nie potrzebowały być stwarzane od Boga, a równocześnie są tak marnemi istotami, że aż w każdym momencie musi je Bóg na nowo stwarzać! Jest również nieprawdą, jakoby Kościół nie orzekł nic dogmatycznie o początku naszych dusz; owszem, dawno już to uczynił, bo jeszcze na soborze Lateraneńskim IV (1215) uchwalono we formie dogmatu naukę, iż Bóg stwarza dusze z nicości. Jeżeli zaś nasz filozof nie umiał pogodzić istnienia wolnej woli w ludziach z przymiotem wszechwiedzy i wszechmocy Bożej, powinien był zaglądnąć do pism teologicznych, a byłby się przekonał, że jego dylemmat: albo Bóg nie jest wszechmocny, jeżeli wo-

[1]) Nieśmiertelność duszy i wolność woli j. w. str. 132.
[2]) Tamże str. 155.

la ludzka jest wolna—albo wola ludzka nie jest wolna, jeżeli Bóg ma być wszechmocnym—nie wyczerpuje wszystkich możliwości. Ale nasz filozof całkiem rozmyślnie odmówił Bogu wszechmocy, bo w przeciwnym razie świat dusz nie miałby tej samowolnej możności wcielania się, ile razy zechce dusza, i gdzie zechce. Nie wspomniał też ani słówkiem o przymiocie sprawiedliwości w Bogu, bo taki przymiot czyniłby niemożliwą naukę o preegzystentyi i dowolnej reinkarnacyi dusz ludzkich. Tak to „abyssus abyssum invocat", jedna niedorzeczność logicznie pociąga za sobą drugę i cały ich łańcuch, jak w filozofii Lutosławskiego. Gdyby Leibniz mógł wstać z grobu, to przyjrzawszy się, jak polski myśliciel wypaczył mu i ztrawerstował naukę a monadach, napewno drugi raz położyłby się z żalu do grobu.

2. Nauka o wcielenie Syna Bożego. Podług nauki Kościoła katolickiego została Najśw. Marya Panna w pierwszym momencie Swego poczęcia wyjęta, dla przewidzianych od Boga zasług Jej Syna Odkupiciela, z pod grzechu pierworodnego, i z tego powodu Kościół głosi Ją niepokalanie poczętą. Nasz filozof słyszał coś o tem niepokalanem poczęciu, ale nie znając katechizmu, zwie Bogarodzicę dla tego niepokalanie poczętą, bo partenogenetycznie zrodziła Chrystusa Pana. Lecz mniejsza o to pomieszanie pojęć, choć go nie powinno być w pismach filozofa, przeznaczonych dla przeważnie katolickiej publiczności. Gorsze to, że wcieleniu Syna Bożego autor odejmuje wszelki charakter nadprzyrodzony. Archanioł, zwiastujący N. Maryi Pannie przyszłe Jej macierzyństwo, wyraźnie podług Ewangelii zaznacza, że się to stanie za sprawą Ducha św. Tymczasem podług naszego filozofa takie dzieworództwa nie są bynajmniej czemś cudownem, coby aż wdania się Boga wymagało; wystarczy, jeżeli się stanie zadość warunkom, naznaczonym przez filozofa. Te znów warunki nie są, w jego teoryi, czemś niemożliwem. „Ale dla tego—poucza on—trzebaby warunków nadzwyczajnie rzadkich: słonecznego ducha, co postanowi się wcielić dla zbawienia bliźnich, bez żadnej własnej potrzeby ani rozkoszy — i przeczystej dziewicy, go-

[1]) Eleusis I. 69, 70.

dnej zostać jego matką. Nim taki fakt stał się możliwym po raz pierwszy na ziemi, duchy lotniejsze miały liczne tej możliwości przeczucia, jak opowiada nasz Słowacki w Królu-Duchu. Podanie o złotym deszczu, co zapłodnił Danae, było przeczuciem niepokalanego poczęcia — a wzniesienie Eliasza do nieba było przeczuciem wniebowstąpienia Chrystusa i Wniebowzięcia Matki Boskiej. Bo niepokalanem poczęciu, czyli „świętemu bez krwi urodzeniu" odpowiada dla ducha słonecznego „wniebostąpienie bez mogiły"[1]). Niech próbuje, kto może, odkryć i wyśledzić owe ścieżyny, po których lotna wyobraźnia naszego filozofa potrafiła skojarzyć wcielenie Syna Bożego w łonie Niepokalanej Dziewicy z jazdą Eliasza na wozie ognistym, lub też ów „złoty deszcz" Jowisza z działaniem tajemnem Ducha św. Lecz idźmy dalej.

3. Nauka o sakramentach św. Autor nigdzie nie powiedział wyraźnie, ile przyjmuje sakramentów św., a tylko mówi o pięciu: o pokucie, o sakr. Ołtarza, o małżeństwie, kapłaństwie, i o sakramencie rycerstwa polskiego.

Odnośnie do dwu pierwszych sakramentów należy się Lutosławskiemu prawdziwa wdzięczność za silną zachętę do korzystania z nich przez wszystkich ludzi dobrej woli. Tylko przyklasnąć jego słowom: „Kto zwalcza sakramenta? Kto je ośmiesza? Zarozumiali pyszałkowie, co nigdy związku z Najwyższą Istotą nie zaznali—hałaśliwi i ambitni gardłacze, co chcieliby głosem swym zalać wszystkie rynki — rozpustnicy, co wolą ukryć swe sprawki, niż pokutować za grzechy — ciaśni fanatycy rozumu, co nie znają natchnienia — ciaśni pełniciele obowiązków przez rozum uznanych, co nie znają wolności ducha stwarzanej przez miłość, i wszystko czynią dlatego, że muszą. Czy mamy na takie portrety zważać, bracia moi w Chrystusie, rycerze Rzptej? N:e — my czyńmy swoje, a oni niech krzyczą, łają i śmieją się. Bądźmy rycerzami i wychowujmy na rycerzy jednostki wybrane z pośród ludu, aż cały polski lud uszlachcimy i stworzymy nieprzeparty hufiec rycerzy Sprawy bojowników za wolność nie tylko naszą,

---

[1]) Eleusis I. 69, 70.

lecz i wrogów naszych"[1]). Wiele również pięknych myśli znaleść można w jego zachęcie do: Pokuty narodowej[2]). Znów atoli w tych trafnych nieraz uwagach znajdują się pojęcia bałamutne i fałszywe.

I tak, podług autora nie Chrystus Pan, tylko Kościół ustanowił sakramenta św. „Sakramenta wszystkie ustanowił Kościół powszechny"[3]). Powtóre, autor kładzie nadzwyczaj małą wagę na skuteczność przedmiotową sakramentów, a za to rzecz tak przedstawia, jak gdyby skuteczność sakramentów zależała wyłącznie od przygotowania dusz samych, co znów nie jest zgodne z nauką Kościoła katolickiego, tylko z protestancką. Tak np. wyraźnie on oświadcza, że „moc ich (t. j. sakramentów) pochodzi z wiary"[4]). Patrzcie, celem, do którego mają wieść sakramenta, nie tyle jest świętość indywidualna, ile raczej narodowa, która potrafi cuda działać i cudownie oswobodzi Polskę z rąk jej zaborców. „Zaprawdę powiadam ci, pisze on, gdyby cały naród jednego dnia cudownym sposobem, danym przez Kościół, otrząsnął się z grzechów i przestał grzeszyć nadal, to wnetby się wszelkiej przemocy materyalnej pozbył takiemi drogami, o jakich się nie nie śniło politykom naszym... Ale zostańmy świętymi, a większe plagi dotkną wrogów naszych, niż te, które Mojżesz na Egipcyan nasyłał, i wyzwolenie narodu naszego z pod jarzma trzech wrogich a na pozór potężnych państw większym cudem będzie, niż przejście Żydów przez morze Czerwone... ...Wróg nie mógłby dostać od nas podatków. Gdyby rozpoczął egzekucję, dziwne i nadprzyrodzoneby przeszkody znalazł. Świętych Bóg nie opuszcza: bramy więzienia otworzą mu aniołowie, ogień go nie spali, woda nie utopi, stryczek nie zadusi, kula nie zabije[5])". Oburącz, zaiste, trzeba się o taką świętość starać, bo starania te sowicie się opłacą!

Poczwarte, podług autora kapłanem może być nie tylko

---

[1]) Eleusis I str. 244.
[2]) Tamże II str. 21n.
[3]) Tamże I str. 240.
[4]) Tamże I str. 241, II str. 47.
[5]) Tamże II str. 36, 40, 49, 65.

mężczyzna, lecz i kobieta, choć inaczej uczy Kościół katolicki. „Gdy tylu mężczyzn opuszcza Kościół, bo nie może go pojąć, kobiety pozostają wierne Chrystusowi. Choć rozumem nie pojmują dogmatów, sercem lgną do Zbawiciela. Gdy kobieta w chrześcijańskim Kościele pozyska prawo kapłaństwa, które miała we wszystkich dawniejszych obrządkach, ustanie ten straszny rozdźwięk między nauką Kościoła a życiem duchowieństwa, który dziś odstręcza tylu poważnych ludzi od katolicyzmu"[1]). Opisując, jakie to błogie skutki w świecie wywołała działalność Elsów, tak nasz autor woła: „Doprawdy gdy Elsy przeniknęli do seminarii duchownych i swoim wpływem wynieśli kleryków na prawdziwe sługi Boże, całkiem nowy typ kapłanów zaczął się pojawiać. Ilość prawdziwie świętych, mężów bożych, co bezinteresownie służyli Kościołowi, zapominając o sobie, a myśląc jedynie o potrzebach bliźnich—zaczęła wzrastać... Gdy nareszcie Els został wybrany papieżem pod nazwą Piusa XIV, nastąpiła wielka reforma Kościoła... Elsy dzięki swym wszechświatowym stosunkom przeprowadzili równomierny wybór kardynałów bez przewagi Włochów, która Kościół tak przygniatała — im też należy zawdzięczać usunięcie formalistyki wszelkiej z zarządu Kościołem, uproszczenie obrządków — a nareszcie ów wielki czyn Piusa XIV: dopuszczanie kobiety do sprawowania kapłańskich obowiązków"[2]).

Po piąte, autor pobłądził w nauce o sakramencie małżeństwa. W książce: „Seelenmacht" w rozdz. VII dowodzi on, że między pary kochające się nikt nie ma prawa się mieszać, ani państwo, ani Kościół. „Byłoby rzeczą śmieszną, takie czułe połączenie dwu najbliższych sobie dusz, czynić zawisłem od innych ludzkich stosunków: żądać poręki od państwa i Kościoła dla naszych najgłębszych i najsilniejszych uczuć. Prawdziwi kochankowie nie mają wątpliwości o swej wierności wzajemnej. Jeżeliby zaś ich uczucia mogły kiedyś uledz zmianie, na cóżby się zdało zewnętrznie ich spajać? Ani państwo, ani Kościół, ani społeczeństwo nie mają żadnej korzyści

---

[1]) Eleusis I str. 167.
[2]) Tamże I str. 255.

z tego, aby podtrzymywać pozory, którym rzeczywistość nie odpowiada" (str. 189). Po swem nawróceniu autor potępił swą naukę pierwotną o wolnej miłości i o rozwodach; tyle jednak w tem odwołaniu poczynił zastrzeżeń, że w gruncie rzeczy nic nie zostało odwołane. „Niegdyś, tak on uczy, kościelny związek małżeński był rzeczą dobrą dla ludzi o grubych namiętnościach; dziś małżeństwo katolickie pozostaje doskonałem dla dwóch gatunków ludzi dosyć niepodobnych do siebie. Dla prostych pracowników, którym subtelniejsze porywy duszy ku duszy są obce, a na grę namiętności ciężkie życie nie zostawia czasu — małżeństwo nierozerwalne, wierna i roztropna żona są istnem błogosławieństwem dla najszlachetniejszych, najidealniejszych kochanków... surowość katolickiego ślubu nie jest przeszkodą, choć nie czują oni potrzeby uroczystych przysiąg wobec księdza lub urzędnika państwowego. Natomiast dla ludzi, co utracili wiarę, a nie znaleźli wymarzonej kochanki, i mają czas na doznawanie licznych wrażeń od osób innej płci, małżeństwo jest ciężarem nie do zniesienia, i najlepiej zrobiliby nie żeniąc się. Jeżeli zaś ktoś ożenił się i przysiągł wierność kobiecie, z którą w zgodzie żyć nie może, to najszlachetniej uczyni dotrzymując przysięgi i poczytując ten związek za ciężką próbę, która ma ducha oczyścić i podnieść, wyzwalając go z więzów namiętności ziemskich... Przysięga obowiązuje. Lecz przysięgamy wobec Boga i Bóg sam głosem sumienia może nas zwolnić od przysięgi lekkomyślnie obiecującej to, co gwałci najświętsze prawa natury naszej jaźni"[1]). „Ale czy mamy potępić tych, co do tego idału (tj. bezzmysłowego małżeństwa) nie dorośli? Czy mamy się oburzać na tych, co się rozwodzą, lub zawierają związki czasowe bez sakramentalnego poświęcenia? Kto wszystko zrozumie, ten wszystko wybaczy, jak Chrystus wybaczył Magdalenie... kto nie grzeszy, obejdzie się bez sakramentu pokuty: czysta dziewica obchodzi się bez sakramentu małżeństwa, jeśli ukochała męża, co jej wiary nie dzieli... Ale dwoje ludzi, co się wzajemnie kochają i śmiało postanawiają do siebie należeć, nie troszcząc się o ludzkie opinie, postępu-

[1]) Eleusis I 108 — 126.

ją szlachetniej, niż ci hipokryci, co nie mając wiary, grają komedję ślubu kościelnego, nie śmią postąpić zgodnie z własnem przekonaniem. Każda para ludzi łącząca się w zupełnej niezależności od opinii, przyczynia się do wywalczenia rzeczywistej swobody sumienia: sakrament małżeństwa powinien być łaską, nie obowiązkiem"[1]).

W końcu najciekawsze jest, że Lutosławski ustanowił całkiem nowy, nigdy przedtem nieznany sakrament rycerstwa dla Sprawy narodowej. „Podobnie jak sakrament kapłaństwa, uczy autor, świeckiego sługę Kościoła obdarza łaską potrzebną do stanu kapłańskiego — podobnie jak sakrament małżeństwa parę upojonych szczęściem a namiętnych kochanków cudowną łaskę przekształca na chrześcijańskich małżonków... tak samo narodowy sakrament szlachectwa ściąga łaskę nadprzyrodzoną (sic!), by przyjętego do równi szlacheckiej rycerza uchronić od pokus, narażających go na infamię... Uroczysta chwila, w której w imieniu królowej Polski zasługi te są publicznie uznane przez jednego z przedstawicieli nieobecnego króla, wobec dwóch świadków stanu rycerskiego — taka chwila jest równie święta, jak ślub dwojga kochanków lub ślub zakonny. Nowy rycerz, co bezwzględną wierność ślubuje Rzeczypospolitej, odczuje w tak uroczystej chwili wewnętrzne przeistoczenie, które mu pozwoli ślubu dotrzymać, jeśli tylko zechce"[2]). „Zapytacie, dla czego tak rzadko trafia się prawdziwy szlachcic, choć tylu nosi miano szlachty? A czy sądzicie, że często się trafia prawdziwy kapłan wśród kleru? A może myślicie, że wśród tych, co w kościołach ślubem małżeńskim się łączyli, wielu jest prawdziwych małżonków?... Niebo się raduje, jeśli choć jeden na tysiąc z tych, co się spowiadają, uczyni spowiedź tak szczerą, dozna skruchy tak zupełnej, aby sakramentalna moc odpuszczenia grzechów nań działać mogła. Oby choć jeden na tysiąc tych, co się na księży święcą, zasłużył na prawdziwą łaskę kapłanowi potrzebną! Więc nie dziwcie się, że sakrament szlachectwa, jak inne sakramenty, często bywa niegodnie przyjmowanym. Cała wina i skutki

---

[1]) Eleusis I 108 — 126).
[2]) Tamże I str. 240.

tego grzechu spadają na tych, co w sposób niegodny do świętości przystępują"[1]). W końcu jednak oświadcza autor, że tylko niewłaściwie używa nazwy sakramentu o szlachectwie, „gdyż wyraz ten lepiej niż jakikolwiek inny wyraża olbrzymią doniosłość, jaką przypisujemy ciągłemu wyborowi z ludu jednostek wybitnych, w celu formalnego równouprawnienia ich z najwyższą warstwą narodu". Ale dlaczegóż takiemu równouprawnieniu ma towarzyszyć aż nadprzyrodzona łaska?

4. Wiara i rozum. Pogląd autora na stosunek rozumu do wiary również wiele zostawia do życzenia. W książce: „Seelemacht" zatytułował on pierwszy rozdział: „Glauben und Wissen; lecz napróżnobyśmy tutaj szukali wykładu rzeczowego o tem, czem jest wiara, czem się zajmuje rozum i wiedza i czy możliwą jest rzeczą pomieścić w tym samym rozumie wiedzę i wiarę. W miejsce tego wszystkiego spotykamy gołosłowne, w dodatku bałamutne i nieprawdziwe twierdzenie, że „wiedza i wiara nie są przeciwieństwami wzajem się wykluczającemi, póki się nie dojdzie w kierunku naukowym lub religijnym do ostatecznej nietolerancyi". Zatem w imię miłej zgody powinien Kościół i teologia katolicka tolerować błąd i nie nazywać błędu błędem. Lecz idźmy dalej. Autor powiada, że kto umie odróżniać swe osobiste zapatrywania od przedmiotowo ważnych stosunków, ten przyzna, że „żadna wiedza nie prowadzi do wniosków ogólnie przeczących, a więc że też żaden człowiek naukowy nie ma prawa twierdzić imieniem nauki, iż coś nie jest lub że nie może być."

Zatem i tego twierdzić nie wolno, że 2×2 nigdy nie będzie $= 5$? Jednak autorowi potrzebne takie negatywne kryteryum na to, aby uratować możliwość wiary, choćby rozum nie wiedzieć jak protestował przeciw wierze „Skoro bowiem jakiś świadek powołuje się na nadprzyrodzone, osobiste objawienie, przekraczające ogólne i zwykłe doświadczenie, nie możemy mu w imię nauki zadać kłamu," bo „nauka ma za przedmiot tylko ogólne, albo najczęściej, lub wreszcie liczniejsze doświadczenia, a nie to, co jest czysto osobiste i indywidualne, co się raz zjawia w jakiejś świadomości jednostkowej

[1]) Eleusis I 241, 243

i nie może być powtórnie zbadane"[1]). Wszyscy więc, którzy od Buddy, Zoroastra, a kończąc na Boehmie, Swedenborgu, Towiańskim i rosyjskich Chłystach lub Duchoborcach zaręczali, iż Bóg z nimi rozmawiał, zasługują na zupełną wiarę i nauce nie wolno zadawać im kłam! Znakomite to kryteryum dla wszlkiego kalibru oszustów religijnych szkoda tylko, że z uszczerbkiem rozumu i logiki postawione! Dodaje autor: „Ponieważ wszystkie religie na takich rzekomych (angeblich) objawieniach polegają, to niemasz logicznej sprzeczności między wiedzą a wiarą"[2]).

Tym samym tematem zajął się autor w broszurze: „Religja w życiu narodowem" (Warszawa 1909). Zaznaczywszy, że ludzie mogą z rozmaitych źródeł czerpać wiedzę, dochodzi autor w swych wywodach do wniosku, że o wiele więcej dowiadujemy się drogą wiary, jak zapomocą osobistych rozumowań i doświadczeń. Co więcej, zdaniem autora, ludzie posiadający wiarę religijną, są w lepszem położeniu od tych, którzy w rzeczach naukowych opierają się na powadze. „Ta wiara naukowa jest nawet daleko częściej ślepą wiarą, niż wiara religijna, bo z punktu widzenia i według przekonania człowieka religijnego może on prawdy swej religii samodzielnie sprawdzać na zasadzie własnych, osobistych objawień, które osiąga skupieniem i modlitwą, więc w przyjęciu tych prawd nie jest tak zupełnie zależnym od autorytetu swych religijnych przewodników i mistrzów; stwierdzenie zaś całkiem samodzielne dogmatu nauki wymaga podróży, bibliotek i laboratoryów"[3]). Te słowa dostatecznie objaśniają myśl autora, co on rozumie przez religię. Cała mianowicie treść doświadczeń wewnętrznych w odniesieniu do Bóstwa—to jest religia. Autor wprawdzie się zastrzega, że przyjmuje wiarę objawioną przez Chrystusa Pana, ale pod jednym warunkiem, że treść tej wiary zostanie przez niego rozumowo zgłębiona. Zaznacza to kilkakrotnie w swych pismach. Otóż to jest protestancki i mo-

[1]) Seelenmacht j. w. str. 2.
[2]) Tamże str. 2.
[3]) Religja w życiu narodowem (Warszawa 1909) str. 7.

dernistyczny sposób pojmowania wiary. Lecz nie mogło być dla autora inaczej, bo dla niego „wiara jest przekonaniem, którego przesłanek w zupełności nie obejmujemy świadomością"[1]). Gdzieindziej znów tak wiarę określa: „Wiarą w najogólniejszem tego słowa znaczeniu nazywamy zdolność tworzenia lub przyjmowania przekonań, bez ich uzasadnienia rozumowego"[2]). Każdy widzi, że jest to określenie łatwowierności, ale nie wiary rozumnej. Oczywiście wiedza z tak pojętą wiarą nie potrzebuje żyć w rozterce, bo nie może ona dotrzeć do owych głębin ciemnych jaźni, gdzie się rodzą przeczucia i intuicyjne, rozumowo nieuzasadnione przekonania ślepej wiary. „Wiedza, powiada autor, nigdy nie będzie mogła ogarnąć wszystkich przedmiotów wiary dla kilku ważnych powodów, z których każdy sam byłby decydującym. Przedewszystkiem w miarę jak wiedza postępuje i uzasadnia pewne dogmaty wiary, doganiając rozumowaniem zdobycze, najprzód ujrzane przez wierzącą intuicyę, wiara też nie próżnuje i nowe sobie pole otwiera, nowe przedmioty zyskuje. Wiara wyprzedza każdy postęp wiedzy, bo na to, aby w jakiejkolwiek nauce coś odkryć, potrzeba hypotez, a hypoteza każda jest jasnowidzeniem wiary. Hypoteza—to prawda jeszcze nie dowiedziona, jeszcze nie wyrozumowana, tylko intuicyą przeczuta. Gdy hypoteza zostanie sprawdzoną i wyrośnie na teoryę naukową, objaśniającą pewne związki rzeczywistości przyrodniczej lub historycznej, wnet stają się potrzebne dalsze hypotezy, a tych dostarcza nam twórcza wiara"[3]). Porównywując ten ustęp z poprzednio przytoczonym, okazuje się, że definicya wiary rozpływa się w uściech autora w jakieś bezkształtne nieuchwytne cienie. Wyobraźnia twórcza, wnioskowanie na analogii oparte, przyjmowanie przyczyn tymczasowych dla wyjaśnienia pewnej grupy zjawisk czy szczegółów spostrzeżonych—wszystko to ma być wiara, która raz ma pozostawać w zgodzie z rozumem, raz znów go wyprzedza, urządzając przed nim harce na

[1]) Religja w życiu narodowem str. 7.
[2]) Tamże str. 11.
[3]) Tamże str. 8.

wzór błędnych ogników, mamiących nieobacznego wędrowca. Wobec tego autor nie mógł wytworzyć sobie jasnego poglądu na stosunek rozumu i wiary.

5. Nauka o ciele i duszy Kościoła. Wyłożywszy, na swój sposób, rzecz o stosunku wiary i rozumu, zadaje sobie autor pytanie, czem się różni wiara katolicka od innych wyznań chrześcijańskich i od innych wielkich społeczności religijnych, i odpowiada, że różnicy zasadniczej trzeba upatrywać w tem, iż „wszystkie sekty i Kościoły są wyłączne, obiecują zbawienie wieczne i zadowolenie doczesne tylko swoim wyznawcom"[1]). Natomiast Kościół katolicki z natury swej, jako powszechny, otwiera na oścież swe bramy wszystkim. „Ideałem Kościoła katolickiego czyli powszechnego była od początku śmiała nadzieja zjednoczenia wszystkich ludzi dobrej woli na całej ziemi, połączenia ich jednością wiary i niewidzialnymi węzłami przynależności ze społeczeństwem, sięgającem daleko poza ziemię, aż do najwyższych szczebli duchowego istnienia... Katolicy mają w swych wierzeniach jeden szczególny pogląd, mocą którego zaliczają do swego Kościoła wielu protestantów, mahometan, buddystów, a nawet pogan, i to nawet takich, którymi te wyznania mogą się najsłuszniej chlubić... Według wiary katolickiej do *ciała* Kościoła należą wszyscy ci, co formalnie przez chrzest zostali do niego przyjęci i przyznają się choćby do zewnętrznej z Kościołem jedności. Ale do *duszy* Kościoła należą wszyscy ludzie dobrej woli na ziemi — jeśli nie mieli dostatecznie jasnych i przekonywujących osobiście informacyj, by przystąpić do ciała Kościoła. I wszyscy ci utajeni członkowie Kościoła według wiary katolickiej dostąpią w przyszłym żywocie tegoż wiecznego zbawienia, które jest najwyższym celem, dostępnym dla najlepszych członków ciała Kościoła o tyle, o ile umrą w stanie łaski. Więc gdy inne sekty są towarzystwami ludzi i za takie się mają, jeden Kościół katolicki uważa się za społeczeństwo duchowe, wcale nieograniczone do ziemi, ani na tej ziemi do tych, co płacą składki kościelne lub wogóle chodzą do kościoła. Pogląd ten jest naturalną konsekwencyą wiary w nadprzyrodzone wcie-

[1]) Religia w życiu narodowem str. 19.

lenie Chrystusa... Hasło: „Extra Ecclesiam non est salus" często bywa tłumaczone przez niewierzących w ten sposób, jakoby znaczyło: Ci, co na księży katolickich nie łożą, zbawieni być nie mogą. Satyryczny poeta włoski wyraża to w rymie: „Curia romana non petit ovem sine lana". Ale taka interpretacya owego hasła jest prostem oszczerstwem. Znaczy ono zupełnie coś innego. Ecclesia oznacza tu *duszę* Kościoła; a to, że poza duszą Kościoła niema zbawienia, da się wyrazić w ten sposób, że „wszystkie te najlepsze duchy wszechświata, którego według sprawiedliwości i miłosierdzia Bożego przez działanie łaski zbawienia dostąpią, należą do Kościoła katolickiego, choćby o tem wcale nie wiedziały"[1]). Znów z tej nauki się okazuje, że autor słyszał dzwonienie, ale nie wie, w którym kościele dzwoniono. Nawet tego nie wie, kogo nazywamy poganinem, skoro buddystów odróżnia od pogan. Zwrócić i na to musimy uwagę, że twierdzenie: extra Ecclesiam non est salus = poza Kościołem niemasz zbawienia — nie jest tylko prostem hasłem, lecz dogmatem Kościoła katolickiego, sprzecznym z latytudynazystyczną nauką autora. Jest rzeczą pochwały godną, iż autor ma dobre serce, które chce objąć całą ludzkość i całą ją zbawić, ale niechże się to nie dzieje kosztem utożsamienia owego serca z nauką Kościoła, i kosztem prawdy. Mianowicie w dwojakiem znaczeniu mówią teologowie o ciele i duszy Kościoła: raz w tem, że przez duszę Kościoła katolickiego rozumieją władzę duchowną, odróżniając ją od tych, którzy tej władzy podlegają. Podług drugiego znaczenia duszę Kościoła stanowi wewnętrzne życie święte w duszach katolików, płynące ze zdrojów sakramentalnych, wobec czego przez ciało należy zrozumieć wszystkich członków, o ile stanowią widzialny na ziemi Kościół Chrystusowy, a więc zarówno tych, którzy w kościele dzierżą władzą duchowną, jak i wiernych, którzy tej władzy podlegają. Zatem ani w jednem, ani w drugiem znaczeniu nie należą do Kościoła buddyści, mahometanie i wogóle nikt, kto przez przyjęcie chrztu św. nie stał się członkiem Kościoła. Z pytaniem, kto jest katolikiem, pomieszał autor inne, mianowicie czy ci wszyscy, którzy są po-

[1]) Religia w życiu narodowem str. 20 — 22.

za Kościołem katolickim muszą być potępieni na wieki. Odnośnie do tego drugiego pytania stawiają teologowie rozmaite przypuszczenia, co do sposobu zbawienia dusz, które nie należą do Kościoła katolickiego, a jednak wiodą żywot czysty, nienaganny i umierają w skrusze doskonałej. Otóż tu niektórzy teologowie mniemają, iż takie dusze, byle miały szczerą i silną chęć jąć się tych środków, które Bóg dla ich zbawienia ustanowił, można zaliczyć do duszy Kościoła, bo z jednej strony przypuszcza się w nich miłość szczerą ku Bogu, z drugiej zaś przez swą chęć użycia środków, przez Boga dla zbawienia rodzaju ludzkiego naznaczonych, okazują ubocznie gotowość wstąpienia do Kościoła katolickiego, byle o jego istnieniu i konieczności do zbawienia byli dostatecznie powiadomieni. Żadnemu jednak teologowi nie wpadło na myśl zaliczać między katolików tych, którzy poza Kościołem zostając, mogą dostąpić zbawienia wiecznego.

6. O kulcie Świętych. Autor zadaje sobie pytanie, dlaczego relikwie Świętych działają cuda, i taką daje odpowiedź: „Aby to wytłumaczyć, zastanówmy się nad fizycznem prawem przemiany i równoważników energii. Ruch czyni ciepło, ciepło można przemienić na światło, elektryczność lub ruch fizyczny. Wszystkie te stany materyi są wzajemnie zamienne. Energia ducha nie ma wprawdzie fizycznych równoważników i usuwa się z pod ilościowej oceny. Ale jeśli zważyć, że wszelka materja jest tylko zewnętrznym pozorem i objawem siły, której istota do jaźni podobna, to nie będzie się dziwić, że stany jaźni mogą oddziałać na te niższe monady, które nazywane bywają materyą organiczną. Miłość nie zmienia składu chemicznego szat kochanka, lecz może wywołać *w tych szatach jakąś zmianę,* usuwającą się z pod chemicznej analizy, *a jednak najzupełniej realną i trwałą.* Ten stan materyi, wywołany przez miłość, będzie miał swoje działanie odwrotne na dusze, których ciała z przenikniętą miłosnem tchnieniem materyą się zetkną. Ściany, w których długo mieszkał Święty— pobudzają do modlitwy. Kamienne łoża Alhambry usposabiają wrażliwe dusze lubieżnie, bo były świadkiem częstej rozpusty. Włosy kochanej osoby działają nieraz prawie jak dotknięcie jej żywej ręki, choćby dawno już odcięte od głowy. Relikwie Świętych wzbudzają wiarę, którą sami Święci byli ożywie-

ni"[1]). Mniemamy, że nie potrzebujemy innych dowodów na to, aby autora powyższych słów zaliczyć do mistyków.

7. Asceza. a) O modlitwie. „Złe myśli nasycają ciało złemi żądzami — czyste uczucia wyzwalają je od zmysłowości. Tem się tłumaczy znaczenie różańca, zalecanego przez Kościół. Wydaje się na pozór dziwnem powtarzanie wielokrotne tych samych modlitw. Oczywiście, ludzie co ducha do Boga wznieść własną siłą umieją, nie potrzebują różańca. Lecz ci, co nie przywykli do skupienia myśli ani do samotwórczego ruchu uczuć religijnych, znajdują w tych dziś niby zastygłych formach modlitwy, kiedyś z żywej a wielkiej duszy płynącej, w wyrazach Chrystusa i Matki Boskiej — zaklętą siłę czarowną, co ich do Boga zbliża. Każde odmówienie takiej modlitwy, *choćby nawet bez całkowitego uświadomienia jej treści*, ma swój skutek na przebieg wewnętrznego życia nabożnych — a przynajmniej tamuje bieg myśli złych i szkodliwych. Święte słowa działają nawet na otoczenie martwe — za każdym razem gdy ktoś wyrzeknie nawet bezmyślnie: „Niech będzie pochwalony" — podnosi tym czynem w jakiejś nieuchwytnej mierze ogólny poziom ludzkości na ziemi — a kwindecyliony takich drobnych czynów obrządkowych mogą spowodować lub przynajmniej przygotować jakiś czyn istotnie twórczy"[2]). Trudno o większe wypaczenie istoty modlitwy!

b) Posty. „Rzecz dziwna, że ci, co wiele mówią o naśladowaniu Chrystusa pod różnymi względami, rzadko kładą nacisk na to, co łatwo każdyby mógł naśladować bez nadzwyczajnego wysiłku, mianowicie na post bezwzględny czterdziestodniowy. Wprawdzie Kościół zaleca na pamiątkę tego postu bezwzględnego także rodzaj postu względnego corocznie, lecz ten post kościelny ma się tak do Chrystusowego postu, jak szkło lub węgiel do djamentu. Dyspensy różne jeszcze osłabiły znaczenie tego postu kościelnego a uznanie ryby za postną potrawę pozbawia go wszelkiego fizyologicznego znaczenia. Chrystus nie pościł co roku, lecz raz w życiu, i to

---

[1]) Eleusis I 88 — 90.
[2]) Eleusis I 90, 91.

dla osiągnięcia pewnego celu określonego, mianowicie pewnego stopnia światła i siły"[1]).

c) Ćwiczenia ascetyczne. „Gdy Europejczyk pragnie poznać przeszłość swej rasy, bada dostępne zmysłom dokumenty i pomniki, wyciąga wnioski i buduje prawdopodobny obraz wypadków minionych na wzór i podobieństwo wypadków mu znanych z doświadczenia zewnętrznego. Tymczasem Hindus zupełnie inaczej ten cel osiąga. Zapytuje się on, czy nie istnieje taki stan wizyi wewnętrznej, w którymby można przeszłość tak oglądać, jak widzi się teraźniejszość — z rozszerzeniem horyzontu na całą ziemię i inne światy? I zamiast badać materyalne szczątki przeszłości, woli się skupić w duchu—aż całą przeszłość ujrzy subjektywnie, aż zapadnie w taki szczególny stan ducha, w którym na każde pytanie znajdujemy we własnej świadomości odpowiedź. Tego rodzaju ekstazy osiąga się głównie przez stosowne ćwiczenia. U nas są znane oderwane przykłady takich widzeń, osiągniętych nie zapomocą systematycznej pracy, lecz dzięki niewiadomym okolicznościom. Tak np. Katarzyna z Emmerich opisała szczegóły nieznane życia Chrystusa, i późniejsze archeologiczne badania potwierdziły te szczegóły, których owa zakonnica żadną zwykłą drogą poznać nie mogła. To, co u nas było zdumiewającym wyjątkiem, dla Hindusów jest celem rozwoju duchowego. Podobnie w badaniu przyrody postępują oni zupełnie inną drogą, niż my. W Europie za pomocą wielu narzędzi i obliczeń badamy zjawiska, zwykłym zmysłom dostępne, i tworzymy hypotezy, pozwalające nam odtworzyć idealny przebieg ruchów, które te zjawiska spowodowały. Hindus szuka wytłumaczenia zjawisk we wrażeniach innego rzędu, i spostrzega w przyrodzie po za zjawiskami, dostępnemi zwykłym zmysłom, cała świat ciał astralnych, których ruchy są dla niego wytłumaczeniem życia fizyologicznego"[2]). Opisuje tedy autor szczegółowo, jak chodzić, jak oddychać, odżywiać się i t. p., aby taki stan jasnowidzenia można było osiągnąć. Wywody autora mówią same za siebie, i nic potrzebujemy nic do nich dodawać.

---

[1]) Eleusis II 105 nastp.
[2]) Eleusis III 182 — 184.

8. Kościół a patryotyzm. W każdym podręczniku etyki katolickiej można znaleźć jasno wyłożone zasady, tyczące się naszych obowiązków względem ojczyzny. To pewne, że Kościół nie tylko nie potępia miłości ojczyzny, lecz nawet bardzo gorąco ją poleca, jako cnotę chrześcijańską. Lecz jak przy wszystkich cnotach można zboczyć od właściwej miary już to na prawo, już też na lewo, albo nie dociągając do miary należytej, już też ją przesadzając, tak podobnie ma się rzecz z miłością ojczyzny. P. Lutosławski jako spadkobierca duchowy idei mesyanistycznych Towiańskiego i Mickiewicza, nadaje swej miłości dla Polski zabarwienie wprost marzycielskie, przeznaczając Polsce rolę odnowicielki i przodowniczki całego rodzaju ludzkiego. „Wszystkie siły oddać Rzplitej — to ideał polskiego rycerza. Ani nauka, ani sztuka, ani Kościół, ani żaden cel ludzkości go nie odwiedzie od tego jedynego celu głównego: przyjąć udział w stworzeniu doskonałego narodu, co rozkwitałby nauką, sztuką, religijnem życiem i przodował ludzkości, służąc jej za wzór Mesyasza. We wszystkiem co przedsięweźmie polski rycerz, widzi przyczynki do tej wiernej służby ukochanej Rtej duchów polskich. Jeśli bada coś naukowo, to zastanawia się, jaka metoda badania najzgodniejszą jest z polskim duchem wolności i miłości, co w wolności swej od wszelkiej tradycyi niezależny, a miłością swe wszelkie dane tradycyi i prac poprzedników syntetycznie wyzyskać potrafi. Jeśli tworzy jako artysta, to czuje w sobie polskie powołanie do tej najwyższej sztuki, co nie jest naśladowaniem życia, lecz czynem twórczym, nowych form niebywałych objawieniem. Jeżeli tworzy rodzinę, czyni to w myśli o przyszłych obrońcach Sprawy i dobiera nie sobie najwdzięczniejszą kochankę — lecz dzieciom przyszłym najczulszą matkę... Przez Polskę dla ludzkości pracuje, przez Polskę Boga czuje, a nawet w najbezwzględniejszej ofiarze życia swego wyższym powołaniom, zastrzega sobie wobec Boga samego, że Polakiem jest, będzie i pozostanie"[1]). Wskrzeszając wśród swych adeptów myśli Towiańskiego o sprawie, pragnie Lutosławski osiągnąć ową Polskę idealną, ów prawzór wszystkich narodów,

---

[1]) Eleusis I 238; Eleusis III 22; Ludzkość odrodzona. (Warszawa 1910) str. 8n.

przez towarzystwa abstynenckie, przez hartowanie woli zapomocą ćwiczeń psychofizycznych na modłę hinduskiej jogi[1]).

Uwaga. Dusza ludzka zamieniona w jaźń, odwieczna i niestworzona, ciało jak gromada niższych od duszy jaźni pod przewodnictwem duszy — jaźni — możność rządzenia naszem ciałem przez kilka obcych nam dusz — stosunek dusz oparty na telepatyi — ciała niebieskie kierowane przez szczegółowe dusze — ciała zwierząt i roślin jako kompleksy mało rozwiniętych dusz — siły ciał chemicznych jako wyraz telepatycznego działania monad, z których owe ciało złożone — Bóg wreszcie pozbawiony Swych najprzedniejszych przymiotów — a wszystko to wyłożone w formie, wyzywającej co krok logikę — oto dorobek filozofii p. Lutosławskiego. W dodatku autor nie zadał sobie trudu, aby dokładnie poznać treść wiary katolickiej, której dogmata chce wyjaśnić i poprawiać. Ale jest w niej i rys dodatni: ów pęd idealistyczny, pociąganie innych ku górze, ku temu, co wznioślejsze, bronienie uczuć religijnych i praktyk przeciw niedowiarstwu i materyalistycznemu pojmowaniu zasad życia, wreszcie wielka miłość ojczyzny. Pozwolimy sobie wyrazić nadzieję, że autor pogłębi swe wiadomości teologiczne i usunie w ponownych wydaniach swych pism bodaj najbardziej krzyczące błędy, i że nie pozwoli górować swej wyobraźni w tych wywodach, gdzie powinno niepodzielnie panować myślenie logicznie rozsnuwane podług praw swoich.

KONIEC.

[1]) Por. Rozwój potęgi woli. (Warszawa 1909).

Spis rzeczy.

Str.

ROZDZIAŁ IV.

Kierunek filozofii Schellinga 1
1. Floryan Bochwic 1
2. Józef Gołuchowski. 21

ROZDZIAŁ V.

Kierunek filozofii tradycyonalistycznej 72
1. Maksymilian Jakubowicz 72
2. Józef Żochowski 88
3. Ks. Feliks Kozłowski. 92
4. Eleonora Ziemięcka 108
5. Ks. Waleryan Serwatowski. 131

ROZDZIAL VI.

Kierunek scholastyczny i neoscholastyczny. 135
1. Ks. Karol Surowiecki 135
2. Ks. Andrzej Trzciński. 150
3. Ks. Stanisław Chołoniewski 161
4. Ks. Ignacy Hołoniewski 177
5. O. Piotr Semenenko 205
6. O. Stefan Pawlicki. 235
7. O. Maryan Morawski 256
8. Ks. Władysław Michał Dębicki 287

ROZDZIAŁ VII.

Kierunek mistyczny 296
1. Andrzej Towiański. 296
2. Wincenty Lutosławski 326